REVUE APOLOGÉTIQUE

Doctrine & Faits Religieux

SOUS LE HAUT PATRONAGE

DE S. Éminence le Card. VERDIER, *Archevêque de Paris, ancien directeur.*

DIRECTEURS

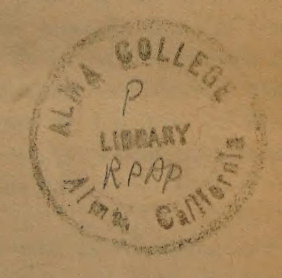
S. G. Mgr BAUDRILLART, *de l'Académie française.*

J. V. BAINVEL, *de l'Institut Catholique de Paris.*

VINGT-NEUVIÈME ANNÉE

TOME LVI





GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR
A PARIS, RUE DE RENNES, 117.
MCMXXXIII

DE LA MORALE CLOSE
A LA RELIGION UNIVERSELLE,
OU
LA CONVERSION DE SAINT PAUL

— Fin. —

Deuxième Partie : *Après la conversion*

Vingt-cinq ans plus tard, saint Paul, prisonnier à son tour des Juifs et livré par eux aux Romains, écrivait à ses jeunes chrétientés une lettre-circulaire que nous possédons encore sous le nom d'Epître aux Ephésiens. Il y rendait grâces à Dieu, disait-il, à Dieu le Père de N.-S. Jésus-Christ, pour *le riche héritage* de lumière *répandue abondamment sur nous en toute sagesse et intelligence.* Depuis Damas, il avait passé sa vie à méditer d'abord, à prêcher ensuite, cette bonne nouvelle dont la fraîcheur et la force l'enchantaient au soir de sa carrière comme au premier jour de sa conversion. Oserons-nous maintenant, dans cette seconde partie, résumer la doctrine de l'Apôtre, ce message triomphal où il avait trouvé la réponse à son inquiétude religieuse, le repos de sa grande âme, ses raisons de vivre et de mourir ?

L'imitation de Jésus-Christ, plus que cela, la vie même et les vertus de Jésus-Christ, tel avait été depuis un quart de siècle l'ascétisme de Paul. A toutes les pratiques désuètes et compliquées auxquelles son ardente jeunesse avait été initiée dans l'ombre des synagogues, aux lavages interminables des mains et des pieds, au respect minutieux et quelquefois absurde des observances sabbatiques, à toutes ces entraves formalistes où s'était

Janvier

enchaînée sa religion et mutilée sa chair, il avait substitué d'un coup une règle lumineuse, simple, large à la fois et prenante, séduisante et nette, la vie de Jésus-Christ imitée, participée, intérieurement vécue. Au lieu des articles morts de la loi de Moïse, froids comme un code, et ennuyeux comme une momie, raillés des esprits forts et incompris des esprits faibles, il avait choisi un Maître aimé, présent bien qu'invisible, un Maître, c'est-à-dire Quelqu'un.

Jésus de Nazareth lui était apparu, jeune rabbi sans tache et sans orgueil, prophète, compagnon de chemin, Messie, Fils de Dieu. Et ce Christ de charité disait, en se montrant lui-même : *la loi, c'est moi ; imitez-moi, vous aurez la vie éternelle.* C'était, pour remplacer tous les préceptes écrits, une autorité vivante qui se levait enfin sur le monde. Et pour inaugurer la maîtrise du chef, Jésus apportait les intimités de l'amour, la loyauté du regard, le rayonnement de sa vie morale, sa grâce enfin, qui lui venait de son Père, comme sa divinité elle-même.

Car ce Maître ne se contentait pas d'être la loi en personne, il communiquait à ses disciples, en même temps que ses leçons et ses exemples, la force nécessaire pour accomplir ses commandements. Il n'était pas seulement une doctrine, mais aussi une sainteté et une justice, au sens biblique de ces mots. Vivre de sa vie, ce n'était pas simplement prendre modèle sur ses vertus, mais aussi profiter de ses ressources, et puiser à son énergie inépuisable. On pouvait lui parler pour lui demander des explications, lui crier misère, et coller les lèvres de notre faiblesse à sa chair immaculée. Au lieu d'une consigne, un chef. Au lieu d'une menace, un exemple. Au lieu d'une crainte, une amitié et bientôt une rédemption. Au lieu de se heurter à une affiche, à un code, à un Sinaï, on se jetait dans les bras d'un ami personnel et vivifiant.

Mais il faut analyser plus à fond le passage d'une attitude à l'autre, c'est-à-dire le mystère et la grâce du chemin de Damas.

*
* *

Lorsque saint Paul, dans l'Epître aux Galates et surtout dans l'Epître aux Romains, ose écrire au compte de la Loi ces appréciations si dures qui ont pour longtemps coupé les ponts entre

la Synagogue et la jeune Eglise, il ne vise pas cette loi naturelle dont il esquisse plus loin un si bel éloge. Celle-ci est la traduction en langage moral de l'essence même des choses aperçue ou devinée par la raison. Mais la loi que condamne saint Paul d'une façon radicale, c'est l'ensemble des prescriptions rituelles et ascétiques, où l'on avait prétendu pour toujours incarner ces exigences éternelles, et que la tradition rabbinique et pharisienne avait peu à peu substitué au Décalogue. Ainsi l'avait voulu une tentation terrible que l'animal raisonnable porte en son cerveau pensant, si redoutable et si faible. D'une part nous avons l'idée d'une règle essentielle, réclamée par l'être même des créatures autant que par la volonté divine. Mais quand nous voulons saisir cette idée, la traduire dans les faits et dans les mœurs, nous ne trouvons pour l'encadrer que les mille prescriptions concrètes de nos codes et de nos civilisations. Nous voilà déjà, par ces combinaisons charnelles, rejeté dans le contingent et le relatif. Ce n'est pourtant pas un motif pour maudire la loi métaphysique ni l'accuser de nous trahir. Il serait faux surtout d'écrire brutalement qu'en nous faisant connaître le devoir, elle nous apprend et nous invite à commettre la faute. Elle nous enseigne au contraire la vérité et ses requêtes ; elle est une lumière projetée sur le vrai, le beau et le bien. On peut lui reprocher d'être une clarté pour l'intelligence sans être une force pour la volonté, et, dans ce sens-là, d'être une occasion de péché. Mais on ne peut nier la séduction que cette splendeur de la vérité aperçue exerce déjà sur les âmes honnêtes. Connaître le devoir dans la lumière, comprendre qu'il est juste et raisonnable et la définition même de notre nature, l'expression de ses droits et de sa fin autant que de ses obligations ; voir nettement qu'en obéissant à la loi, nous serions mieux hommes et davantage nous-mêmes, — on ne peut pas dire que tout cela soit une tentation. Ou, si c'en est une, parce que ce progrès de science provoque une crise, ce trouble est salutaire. Il nous agite au profit de la vérité, vers laquelle il nous attire. Et cet attrait est déjà une force. Telle est la loi dont saint Paul écrit aux Romains qu'elle est écrite dans les cœurs.

Cette loi, cette grande loi, est libératrice, parce que lui obéir, c'est, en atteignant Dieu, nous réaliser nous-mêmes. Comparée à ce gain magnifique, la pauvre théologie du probabilisme, telle

que l'exposent la plupart des manuels de seconde main, apparaît aux regards de la vraie philosophie chrétienne, en face du thomisme par exemple, comme un amas de problèmes inexistants. Car imaginer un conflit entre la loi et la liberté, chercher la solution de notre vie morale dans un équilibre à établir entre ces deux forces supposées ennemies, où l'une des deux aurait le droit d'occuper les terres abandonnées par l'autre, c'est oublier que la loi et la liberté sont tendues dans la même direction, la première comme une flèche indicatrice, la seconde comme un mobile sur le chemin. Et quel voyageur ne souhaiterait pas de connaître d'abord sa route, pour marcher plus allègrement à la poursuite plus assurée de son but ? Demander au contraire à notre incertitude, à notre probabilisme, la permission d'échapper à la loi, considérer celle-ci par conséquent comme une ennemie, estimer l'obscurité comme une bonne fortune, et notre ignorance comme une victoire, c'est vraiment renverser toutes les valeurs divines et humaines, nous réjouir d'être aveugles, être heureux d'être moins hommes. Quelle aberration ! Ce que nous devons plutôt souhaiter, c'est de voir nettement les exigences de notre nature, afin d'y reconnaître la gloire du Créateur, sauf à demander à Celui-ci la force d'assurer en nous, avec la réussite de sa création, la loi même de notre essence enfin conquise. Le plus grand humanisme est dans la direction d'une connaissance toujours plus parfaite de la loi.

Ce qui est vrai, c'est que nos doutes sur les exigences du précepte, en nous laissant dans une indécision provisoire, accordent à notre faiblesse morale un répit favorable, et, en nous dispensant d'agir, nous permettent de souffler. Et l'homme, qui est si faible, a besoin de sa petite halte horaire, où reprendre des forces. Le maximum de responsabilité et de conscience n'est pas souhaitable, s'il n'est pas soutenu par des énergies spirituelles correspondantes.

Le vrai problème moral qui se pose devant tout homme venant au monde, et que saint Paul le circoncis a senti si fortement, ce n'est donc pas de dirimer un conflit inexistant entre la loi éternelle et la volonté intelligente de l'homme ; mais c'est la question de savoir dans quelle mesure nos forces morales sont assez puissantes pour secouer le joug provisoire des mille petites

prescriptions sociales et rituelles qui ont servi jusqu'à présent de protection à notre faiblesse.

Et si nous les secouons, par quoi les remplacer et pour quel gain spirituel ? — Ah ! cette fois-ci, la tragédie intérieure est réelle, légitime et passionnante. En une conscience supposée délicate et fière, mais aussi jalouse de ses devoirs que de ses droits, se heurtent les habitudes reçues et les volontés de progrès ; une jeunesse s'affirme en face des traditions séculaires, et de ces deux valeurs, l'aimable nouveauté d'une part, la vénérable antiquité de l'autre, laquelle servira davantage le triomphe de la vérité ? Nous sommes en présence d'un problème d'éducation, d'ascèse aussi, à un tournant de l'histoire des mœurs et de la culture humaine, à la veille d'une Renaissance. Il y a un risque à courir, où va se décider le sort des richesses spirituelles d'un homme, et si cet homme est un chef, l'avenir moral d'une génération, quelquefois d'un siècle et d'une civilisation. Notre faiblesse, que saint Paul appelle notre chair, notre pauvre chair si frileuse et si tendre, s'était abritée jusqu'à présent derrière des lois rédigées à son intention ; elle s'était reconnue dans ces mécanismes si bien faits pour ses routines ; elle avait combiné ses habitudes avec ces gestes, elle s'était organisée, et l'intelligence avait consenti à partager ces manières de voir et d'agir. Car immergée dans notre corps, notre raison en a depuis longtemps épousé les règlements, et elle aussi est toute pleine de recettes et de conventions. Mais, pour reprendre encore une image de saint Paul, *la création tout entière gémit et souffre les douleurs de l'enfantement, dans l'espérance qu'elle sera affranchie de la servitude de la corruption, pour avoir part à la liberté glorieuse des enfants de Dieu.* L'éternelle inquiétude nous reprend ; il faut partir. De nouveaux désirs nous déchirent ; il faut rencontrer Dieu plus avant.

Car il s'agit d'échapper, non pas à Dieu, mais à nous-mêmes, à nos formalismes. Mais, à vouloir nous délivrer trop tôt, ne scellerons-nous pas davantage notre servitude ? Tout accroissement de lumière en effet pose un problème moral, celui de notre obéissance. En nous tirant de l'obscurité et de ce qu'on appelle la bonne foi, la connaissance nous soumet à de nouveaux devoirs, contre lesquels notre orgueil ou notre paresse peuvent s'insurger : le premier peut se croire assez fort pour

assurer seul ces nouvelles obligations, la seconde peut protester contre l'augmentation des efforts exigés d'elle. Une sotte vanité peut aussi se cabrer contre des préceptes donnés maladroitement sous forme négative. *Tu ne convoiteras pas*, dit la loi en désignant les richesses ou la femme du prochain. *On verra bien*, répond la jeunesse ; *et pourquoi pas ?* Ainsi d'imprudents et fiers chauffeurs, nés d'hier aux ivresses du volant, pour mieux narguer le code de la route, actionnent du pied l'accélérateur lorsqu'ils lisent à un carrefour : *tournant dangereux.*

Tous ces remous sont bien humains. Saul qui était un homme et qui était jeune, a senti toutes ces révoltes dans sa chair, c'est-à-dire dans les régions passionnées et indomptées de son âme. D'où sa phrase terrible contre le : *Tu ne convoiteras pas*, dans l'Epître aux Romains. — Mais en somme, ce qui manque à l'homme mis en présence de la loi éternelle, ce n'est pas la lumière, puisqu'il voit la loi ; c'est la force pour l'accomplir. « *Le vouloir est à ma portée, mais non le pouvoir de l'accomplir.* »

En face de la loi rituelle et pharisienne, au contraire, il nous manque à la fois la lumière et la force ; ou plus exactement, cette casuistique commence par nous rendre difficile l'obéissance qu'elle réclame de nous. On peut donc affirmer d'elle sans réserve que, *sans la loi, le péché était mort*, — et que *le commandement étant venu, le péché a pris vie. Ainsi le commandement s'est trouvé pour moi conduire à la mort.*

Et nous savons pourquoi. C'est à cause de cet hiatus tragique entre la règle éternelle et les prescriptions positives, la première toujours justifiée au regard de la raison ; les secondes discutables, changeantes, parfaites ou à peu près au jour de leur naissance et de leur promulgation, mais très vite vieillies, irritantes, parce qu'à la génération qui suit, en présence de conditions nouvelles, en face d'un monde transformé et de mentalités rajeunies, elles se retournent, si elles s'obstinent, contre leur fin, en exaspérant les volontés légitimes d'expansion des jeunesses montant à la vie.

N'est-ce point ce problème que parmi nous Durkheim avait analysé d'une manière si aiguë, pour le résoudre ensuite de façon trop rapide ? Dans les morales sociales, où il n'aurait dû voir qu'une traduction momentanée et toujours insuffisante des exi-

gences de l'animal raisonnable, il a cru reconnaître pour la mieux discuter la morale pure et simple. Mais s'il existe des morales de société, c'est parce qu'il y a d'abord un homme capable d'apercevoir l'absolu, et qui, lesté de matière, identifie trop vite la vérité éternelle avec une incarnation particulière. C'est ce que faisaient les Pharisiens. Leur attitude ne condamne pourtant pas ni ne supprime la vérité qui les domine.

Cette loi naturelle, aperçue par la raison de l'homme, celui-ci l'a donc troquée contre un code matériel de prescriptions monnayées. Opération inévitable chez un être qui est à la fois esprit et chair, capable de voir l'absolu mais obligé de vivre dans le contingent, métaphysicien en haut, animal en bas, mélange des deux, avec le danger toujours possible d'une intervention monstrueuse dans la hiérarchie des valeurs. La religion, les religions plutôt, ne sont pas exemptes de ce péril ; et le pharisaïsme était l'illustration orgueilleuse de cette grande misère. Continuer à prêcher l'absolu, c'est-à-dire la volonté divine et la loi des choses, mais les immobiliser dans des symboles passagers ; puis vider ceux-ci de leur contenu spirituel et s'obstiner quand même à les vénérer comme des choses saintes ; rendre à cette lettre morte les honneurs dus à la vraie loi ; imposer aux faibles et aux petits de ce monde ce joug et ce fardeau, tel était bien le scandale des synagogues en Israël.

Ce scandale ne s'est-il pas quelquefois renouvelé au cours des siècles ? En tout cas, les âmes ferventes, héritières d'un lourd passé traditionnel légué par la fidélité de leurs pères, rencontrent aux heures historiques de renaissance religieuse et morale, ce problème douloureux et presque inévitable. Un ordre de choses s'était construit, à coup de précisions croissantes, où s'était incarné un idéal. Ce plan de la cité, ces habitudes de vie, les aïeux en vieillissant ont eu la tentation de l'imposer aux fils comme un absolu définitif, se suffisant à lui-même, et suffisant à barrer les incoercibles poussées humaines. On a créé de la sorte des règles, des méthodes, des habitudes, un régime ascétique, moins que cela peut-être, de simples recettes et des conventions. Cette orthodoxie patriarcale, à laquelle va renoncer Saul de Tarse, à laquelle sont appelés à renoncer un jour ou l'autre les descendants des sectes ferventes mais barricadées sur elles-mêmes, paraît être le résultat d'appauvrissements suc-

cessifs infligés aux valeurs spirituelles de l'origine. On a petit à petit, sous prétexte de respect, en réalité par paresse, vidé de leur contenu réel les valeurs de départ : ce fut d'abord la réduction de la vie religieuse à la vie morale, la vie intérieure étant ramenée à un simple moralisme ; puis la réduction de la vie morale elle-même aux pratiques rituelles qui l'incarnent à certaines heures pour la protéger ; puis la réduction de ces usages à ceux d'entre eux qui sont simplement négatifs, qui interdisent l'action et exigent l'abstention. A ce terme, la vie n'est plus que l'art de se garer pour éviter les accidents et les responsabilités.

Mais, en présence d'un pareil système, la jeunesse se cabre, et toute la création dans son élan s'insurge. Alors de deux solutions l'une : ou bien le vain formalisme s'obstine, et c'est la mort. Ou bien le mouvement vital dont il n'était que l'enveloppe vide, reste assez riche, assez résistant pour se régénérer lui-même à ses sources, et alors cette religion qui renaît, qui se réforme, a pour elle l'avenir et l'éternité.

Dans le cas d'Israël pourtant, ni l'une ni l'autre des alternatives ne devait tout à fait se réaliser. C'est l'Evangile qui allait succéder à la Loi. Nous avons senti l'angoisse de l'âme fière de Saul en face de cette discipline pharisienne à laquelle son cœur sincère adhérait loyalement : c'était la foi de ses pères, celle d'Abraham et de Jacob. Mais cette religion de Moïse, celle plus pure encore des prophètes, toutes ces grandeurs lointaines et mystérieuses aboutissaient à une casuistique infernale et indéfinie, dont il fallait oser dire qu'aux esprits nobles ou superbes elle donnait l'envie du fruit défendu. Car les exigences de la raison, absentes désormais du précepte, continuaient de parler dans cette intelligence cerclée de phylactères ; elles exaspéraient ses légitimes aspirations et les lançaient toutes à l'assaut de ces prescriptions représentées par ailleurs comme l'expression suprême de la volonté de Dieu. Quel conflit entre ces deux voix divines qui retentissaient, l'une au fond de la conscience, l'autre au sommet du Sinaï, plus exactement au fond des synagogues, à la lecture des rouleaux de parchemin où s'inscrivaient les interminables commentaires.

Ce qui devait intéresser le jeune Saul chez les Gentils à la fois exécrés et enviés, c'est qu'eux du moins semblaient n'entendre

qu'une des deux voix, celle de la raison éternelle. Ces païens obéissaient mal d'ailleurs à ces invitations de leur conscience. Mais en attendant, ils avaient l'air d'être des adorateurs de l'intelligence seule. Ce monde des Hellènes et des Romains, dont sa circoncision lui interdisait l'entrée autant que sa foi et son sectarisme, le jeune Rabbi l'admirait déjà peut-être à l'époque où il le haïssait encore si violemment. Et bien avant que Jésus lui eut donné cette moitié du monde en héritage, il avait dû intellectuellement rôder autour de ces terres étranges et interdites, où, en dépit des mœurs dépravées et inverties, on semblait jouir d'une liberté intérieure et d'une vision des créatures que les Pharisiens considéraient comme des crimes.

Avec la naïveté en moins, Saul aura dû monter au Parthénon avant M. Renan et avant M. Maurras. S'il n'y a murmuré aucune prière ni embrassé aucune colonne, il a dû sentir douloureusement le problème posé par la splendeur des métopes, les lignes du péristyle et du fronton. Adhérer à l'ordre pur et simple, à la raison absolue, à la loi toute nue des choses, et dans cette lumière limpide se retrouver soi-même, libre, chaste, animal et raisonnable jusqu'au bout, c'est ainsi qu'à certaines heures nous concevons le paganisme lorsque nous l'identifions à l'humanisme. C'est la loi sans la Loi ; la loi éternelle sans les lois ecclésiastiques, sans Moïse et sans le Lévitique, la conscience sans la circoncision. Et dans l'Epître aux Romains, cette vision d'une réussite humaine, s'ébauche rapidement, comme un rêve à poursuivre par d'autres moyens, et auquels le monde gréco-romain prête pour quelques instants, aux yeux de l'élève des Rabbins, l'illusion d'avoir existé. Lorsque vingt siècles plus tard, le Concile du Vatican devra soutenir les droits et les pouvoirs de la raison, c'est à l'Epître aux Romains qu'il demandera l'essentiel de son texte dogmatique.

Mais aux versets suivants, l'Apôtre descend de l'Acropole, et remontant la colline de l'Aréopage, il y retrouve le vrai monde hellène et la véritable humanité, celle qui existe, et le paganisme historique, celui qui existait. Il emprunte alors le style des prophètes pour buriner au corrosif les hontes de cette civilisation manquée, pour trouver aussi dans ces misères la preuve d'une inquiétude inassouvie, qui réclame d'autres réponses. Et ces solutions, il va les chercher, au delà des tables de la loi jui-

ve, dans une conception toute renouvelée de la morale et de la religion, dans la sainte fraîcheur du jeune christianisme.

Comment ne rien abdiquer, ni l'absolu de la loi naturelle ni les précisions d'une religion légale et incarnée ? Comment appartenir à la gentilité sans cesser d'être juif ? Comment inscrire dans l'âme cette fierté romaine, cette clarté hellénique, ce respect de la raison et du verbe, ce programme de civilisation enfin où se reconnaîtrait l'homme, — et en même temps inscrire cette âme à son tour dans des actes concrets où se retrouverait, avec la fidélité d'Abraham à Dieu, la sainteté de Yahveh, le respect des vertus bibliques, et finalement la gloire du Créateur ?

Jésus de Nazareth avait été, sur le chemin de Damas, la double réponse.

***

D'une part, le Christ était un homme, né des patriarches selon la chair, un homme, c'est-à-dire un modèle, une loi vivante, une incarnation où s'accrocher, un exemple historique à voir, à toucher, à imiter ; non pas seulement une loi écrite au fond du cœur, un rêve intérieur, une aspiration vague, mais *Quelqu'un*, avec des sentiments, une charité, une humilité, de la souffrance, une croix, du sang, une chair, un Juif enfin que l'on pût aimer, parce qu'il avait respecté en lui cette sainteté divine où le fils d'Abraham reconnaissait l'objet sacré de la foi de ses pères.

Mais cet homme, qui avait vécu parmi nous, et exercé au temps de son message, une influence si souple dont l'Evangile gardait pour toujours la séduction, cet homme continuait de vivre à la droite du Père, d'où il nous envoyait son Esprit, et de vivre aussi dans l'Eglise qui venait de lui être donnée comme *une épouse sans ride et immaculée*. Jésus, l'Evangile, l'Esprit, l'Église, autant d'autorités, autant de lois, si vous voulez, mais toutes animées, articulées comme la vie, aux lignes flexibles comme celles d'un bel organisme mystique en pleine action. Dans un corps vivant et mobile, il y a assez de matière pour que l'âme puisse s'y incarner, et assez de docilité et de souplesse pour qu'à chaque instant cette âme modifie les traits du

visage et les décisions de la volonté. L'autorité de l'Eglise, chair sans tache du jeune chef ressuscité, sera toujours aussi adaptée qu'il ne l'était lui-même, aux requêtes de la conscience humaine.

Et jusqu'où s'étendrait cette universelle maîtrise, cette compréhension indéfinie des besoins de l'homme et des exigences de la loi ? C'est ici que le mystère du Christ achevait de découvrir ses inépuisables ressources et d'autoriser toutes les espérances. La vie mortelle de Jésus de Nazareth, ses leçons et ses exemples, les paroles de ses lèvres, l'incarnation de sa doctrine dans les faits de son Evangile, toute cette richesse historique prenait son principe dans une infinie valeur, celle de la divinité du jeune Fondateur. Car cet homme était le Fils de Dieu : en Lui se rencontraient *tous les trésors de la sagesse et de la science*, en Lui se retrouvait cet absolutisme de l'éternité qui permettait de reculer jusqu'aux cieux les limites de la loi et donc les possibilités de la perfection. Il était la raison de Dieu en personne, et comme on disait en style biblique, la *Sagesse*. On s'est étonné parfois de cette insistance de l'Epître aux Colossiens et de l'Epître aux Philippiens à souligner, trop tôt dit-on, la préexistence de Jésus. On y voit avec raison l'influence des auteurs sapientiaux. Mais ces livres de l'Ancien Testament n'expliquent pas tout. Si saint Paul parle si nettement de la divinité de Jésus-Christ, c'est d'abord qu'il y croit, et ensuite que cette foi faisait déjà partie de sa vision de Damas, lorsqu'en Jésus assis à la droite du Père il avait reconnu cette Raison divine, cette Loi éternelle, que les Gentils adoraient sans en connaître le nom, *le Dieu inconnu.*

Et en somme, si l'on cherche dans le vocabulaire chrétien une expression claire de la pensée de saint Paul et la traduction précise de sa foi, on est tenté d'écrire déjà la phrase où saint Jean, quarante ans plus tard, résumera le christianisme intégral : *le Verbe s'est fait chair,* — la Loi éternelle *est née de la semence de David.*

Ainsi Jésus de Nazareth est la solution, parce qu'il unit en lui la perfection infinie et l'exemple quotidien. Il est d'abord la Sagesse, c'est-à-dire la Raison divine, où s'alluma naguère la raison de l'homme, et dont celle-ci ne saurait se passer. Dans la vie morale, nous avons besoin de l'absolu. C'est le bien en soi qu'il nous faut atteindre. Et quand nous l'avons saisi, par

l'intention qui nous meut, par la fin qui nous conduit, quand nous y avons adhéré au fond de notre être, en nous livrant tout entier à la charité totale, qu'importe le reste ! Et retournant pour le mieux comprendre le texte des *Corinthiens*, nous pouvons dire : si j'ai la charité, qu'importe que j'exhibe ou non les phylactères, que je me lave ou non les mains avant le repas, et finalement que je sois circoncis ou non, car *dans le Christ Jésus le prépuce n'est rien, et la circoncision n'a pas de valeur.*

Dès lors, le conflit est supprimé entre la loi éternelle et la loi de chaque jour, la première, entrevue par les Gentils et si mal pratiquée par eux, la seconde, oubliée des Pharisiens mais révélée à leurs pères dans le fracas du Sinaï.

Grâce à l'humanité du Christ, où s'incarne sa divinité, grâce à ses vertus, à ses leçons, grâce à l'Eglise historique qui prolonge son message et sa sainteté, nous conservons une discipline, des lois, une morale écrite, un code de prescriptions. Nous habitons la maison de l'ordre et même de l'ascèse. Les épîtres de saint Paul sont pleines de recommandations précises ; elles prêchent la mortification et le renoncement dans les termes les plus concrets. Elles inaugurent un ascétisme plus exigeant et même plus corporel encore que celui d'Israël. C'est l'Apôtre des nations qui a comparé le chrétien, qui s'est comparé lui-même, à l'athlète des jeux olympiques, et qui a dit : « je meurtris mon corps de coups de poing pour le réduire en servitude » (1 Cor. IX, 27). Puisque Dieu s'était fait chair, la loi éternelle continuerait plus que jamais de s'incarner dans les faits, comme elle venait de prendre corps dans la vie mortelle du Christ, dans un homme précis et individuel.

Mais parce que cette humanité du Christ n'est que la révélation d'une richesse infinie et l'apparition visible et réelle d'une perfection éternelle, parce que l'Eglise-épouse continue d'être animée de l'Esprit de Dieu, — les lois particulières et toute cette discipline, subordonnées elles-mêmes à une Sagesse et à une Charité qui les dépassent en les légitimant, ne pourront jamais prétendre épuiser ou fixer les limites morales du Christianisme. Celles-ci sont sans mesure, n'étant mesurées que par la perfection sans bornes du Père qui est dans les cieux.

Cette rencontre inouïe nous donne une religion et une mo-

rale à la fois très nettes et inépuisables, que l'on pourra prêcher en termes clairs et monnayer en prescriptions exigeantes, mais qui plus riches que ces cadres oratoires ou disciplinaires, les déborderont toujours. Et toutes les saintetés, pourvu qu'elles dérivent du Christ et soient soumises à l'Eglise, trouveront leur place dans le programme évangélique.

A l'école de Jésus-Christ, on n'aura plus à craindre ces frontières charnelles où venaient buter naguère les bonnes volontés des hommes et les enthousiasmes des jeunes gens. Les prescriptions d'un jour n'essaieront plus, en barrant les routes de l'avenir, de s'égaler à cette loi éternelle dont parlait Cicéron dans le *Pro Milone : non scripta sed nata lex, quam non didicimus, accepimus, legimus, verum ex natura ipsa adripuimus, hausimus, expressimus, ad quam non docti sed facti, non instituti sed imbuti sumus.*

Et maintenant l'apostolat des Gentils pouvait commencer, car le problème de leur rédemption était résolu, ce problème qui hantait les nuits du jeune sectaire de Tarse en Cilicie. Le Messie des Juifs était désormais capable de recevoir tous les peuples en héritage, puisque, Sagesse de Dieu, il dominait tous les programmes religieux de l'humanité sans être enfermé dans aucun particularisme national. Tous les hommes retrouveraient en lui le meilleur de leurs âmes, et toutes les races pourraient enfin chanter la gloire de Yahveh, le Dieu d'Israël. Et pour prêcher Jésus de Nazareth, les Apôtres parleraient à chaque pays la langue que chacun pourrait comprendre ; les Parthes et les Mèdes, les habitants du Pont et de l'Asie, les Grecs ou les prosélytes, les Crêtois et les Arabes, les Romains de passage et de toujours, tous entendraient.

Evidemment, dans ces conditions, Jésus réclamerait des hommes une foi totale, sans limites, exclusive de toute autre, et si l'on veut, intransigeante. Mais n'était-ce point son droit ? Et pourvu que cette foi fut vivante, c'est-à-dire féconde en œuvres, ne suffirait-elle point sans les œuvres de la Loi, c'est-à-dire sans que telles ou telles pratiques fussent éternellement obligatoires, et nanties d'on ne sait trop quel monopole exaspérant. La charité seule demeure toujours, parce que seule, étant sans limites, elle définit Dieu et son Christ.

Celui-ci d'ailleurs apporte la force en même temps que la

clarté, et son don est une grâce autant qu'une lumière. L'une nous était aussi nécessaire que l'autre. L'exemple des Gentils, la perversité de leurs mœurs, prouvaient au spectateur impartial que les exagérations formalistes des Rabbins n'étaient point la cause unique de la lamentable faillite de leurs disciples. A l'école de Minerve, l'humanité, libérée peut-être du formalisme, ne fut pas devenue meilleure, car « *je vois dans mes membres une autre loi qui lutte contre la loi de ma raison* ». Les hommes avaient besoin de Rédemption intérieure autant que de Révélation extérieure. Jésus, qui est le Fils de Dieu parmi nous, nous apporte la grâce et la vie de son Père.

Et il nous retient attachés à Lui par des moyens nouveaux, qu'aucune autre religion n'avait osé employer : ce sont les liens de l'amour et de l'amitié, substituée aux relations habituelles du législateur céleste avec ses sujets. Autrefois, c'était la crainte qui était au sommet de la sagesse, et qui définissait la piété, frayeur salutaire et légitime fondée sur la reconnaissance des droits divins et sur la croyance aux châtiments. Mais le jeune Chef qui venait de fonder la religion qui devait porter son nom avait établi le christianisme sur un autre principe. Jésus de Nazareth avait séduit l'humanité pour la mieux sauver, il avait attiré à Lui les inquiétudes viriles des uns et les émotions innombrables des autres. Il avait inauguré à son profit ce large mouvement d'affections sensibles et chastes, qui s'est amplifié et nuancé au cours des siècles, et où se reconnaît toujours le choc de l'Evangile. Dans le style grec de saint Paul, le mot d'amour, entendu au sens chrétien, consent déjà à se purifier de toutes ses tares historiques pour retenir dans ses syllabes frémissantes l'esprit nouveau qui allait envahir le monde ; et Jésus dans les Epîtres est déjà le grand ami. Cette religion austère et intellectuelle est pour toujours suspendue à l'influence personnelle, affectueuse et dominatrice, du Fondateur.

C'est ainsi qu'aux yeux de saint Paul, la divinité de Jésus-Christ, le dogme de la grâce, la vocation des Gentils, et la loi de la charité, sont un seul et même mystère aux faces diverses, *celui qui avait été manifesté aux hommes dans les âges antérieurs, puis révélé de nos jours par l'Esprit aux saints apôtres et aux saints prophètes...*

Le christianisme doctrinal était promulgué. Il était né en

pleine lumière, comme une réponse aux légitimes fiertés intellectuelles de l'humanité, et comme un remède nécessaire à nos misères morales.

Il est remarquable que les deux ou trois versets de l'Epître aux Romains, où le grand Apôtre de la Gentilité faisait l'éloge des forces intellectuelles de la raison et proclamait après Cicéron l'existence d'une loi naturelle, aient abouti, vingt siècles plus tard, aux définitions du Concile du Vatican. Auparavant d'ailleurs, ils avaient inspiré, dans le fier thomisme de l'Ecole, la défense de l'intelligence et le respect de la nature même déchue. La crise humaniste du jeune rabbin de Tarse avait réalisé ces merveilles : lui qui ignorait Aristote et n'a sans doute jamais lu Platon, a instauré dans l'Eglise le culte légitime et nécessaire de la raison.

Il n'avait d'ailleurs pas à aller plus loin : rien dans son éducation ni dans ses études de jeunesse, rien dans ses soucis ni ses relations ne l'invitait à devenir un professeur ou un écolâtre. Et c'est l'Ancien Testament qui est son manuel, et non pas *la Logique* d'Aristote.

Mais ce qu'il cherche dans l'Ancien Testament, ce n'est pas, comme on serait tenté de le croire, l'argument prophétique tel qu'on le pratiquera plus tard, tel que le pratique déjà S. Matthieu, et qui repose sur des coïncidences exactes, sur un parallélisme presque matériel, et finalement sur un littéralisme absolu : *et tu, Bethleem terra Juda.... quia Nazaraeus vocabitur.*

Des trouvailles aussi précises ne s'accordaient pas avec les préoccupations de saint Paul. Il reste fidèle à la méthode de Jésus lui-même, qui se servait des prophéties pour en montrer l'accomplissement transposé et, comme on dit aujourd'hui, sublimé : « Vous vous attendiez à tel prodige, semble toujours dire Notre-Seigneur, et c'est un autre qui est venu ; mais vos espérances se réalisent sur un plan plus beau et une hauteur plus élevée : *quanto magis !* »

La *lettre* de la Loi dans S. Paul a été ainsi sublimée. Elle portait en elle un problème, que Saul avait douloureusement vécu, et dont ni Moïse ni les prophètes ne donnaient la solution.

Jésus était cette solution. La Loi l'annonce parce qu'elle en a besoin, non parce qu'elle le voit. Maintenant qu'il est venu, elle le reconnaît. Mais il devait d'abord venir. La Loi seule était

sans issue. Elle a trouvé sa plénitude dans la charité qui la dépasse.

Des angoisses où s'était débattue l'âme de Saul, il est resté pour toujours dans le christianisme authentique, des exigences irréformables. Le culte de l'esprit incarné dans une lettre, c'est l'âme même du catholicisme romain, qui n'a jamais sacrifié l'un à l'autre : d'un côté les gémissements inénarrables d'une créature avide d'infini ; de l'autre, les modestes incarnations de cette volonté droite, de cette pureté d'intention, dans des rites, des lois, des préceptes, des obéissances, qui rappellent, avec l'esprit nouveau en plus, le rêve qu'avait inlassablement poursuivi l'Ancien Testament sans jamais y atteindre ; et aussi cet autre rêve, dont la Gentilité était le témoin splendide et lamentable, de la liberté intérieure dans la lumière.

*
* *

Conclusion

Le problème résolu pour saint Paul aux portes de Damas est un problème sans fin, qui nous hante tous aux heures décisives de notre tragédie personnelle, comme il domine les grandes journées de l'histoire intérieure de la chrétienté. Jésus, Dieu et homme, et avec Lui l'Eglise animée de l'Esprit, continuent d'être la réponse à ces angoisses inévitables. Dieu n'a pas voulu que fut pour toujours supprimé le choc entre la loi éternelle et nos règlements provisoires, ni le conflit entre la liberté obsédée de perfection et la lettre écrite par les aïeux. Mais la vérité nous délivre, depuis que la Sagesse s'est incarnée parmi nous. Tant de Renaissances religieuses et de Réformes véritables se sont accomplies au cours des vingt siècles de l'Eglise, au nom d'un principe supérieur à celui des habitudes reçues ; tant de jeunesses se sont levées, qui, sans manquer de respect aux traditions disciplinaires des anciens, ont essayé, au nom de la tradition dogmatique, d'aller plus avant dans la voie des commandements, et de progresser plus loin dans les chemins de la civilisation. Alors la culture de l'âme s'est faite plus délicate ; les institutions, les lois et les coutumes se sont adaptées à la perfection croissante des sentiments, aux exigences plus fortes et plus fines de l'amour qui s'analyse davantage en nuançant mieux

ses générosités et ses dons. On songe à saint Benoît, le patriarche des moines d'Occident, mettant fin aux austérités effrayantes des géants de l'ascèse, et substituant aux performances des Pères du désert « une règle remarquable par la modération », comme le dit saint Grégoire. On songe, quelques siècles plus tard, à saint Thomas d'Aquin, refusant d'entrer dans cet ordre de Saint Benoît, alors devenu classique et bien établi, où le poussaient les intérêts et les vœux de sa famille, et s'obstinant à livrer sa jeunesse et son génie à la règle de Saint Dominique. C'était l'heure où celui-ci, avec le souple principe de la *dispense*, l'estime de la science théologique, le mélange de la vie active et de la vie contemplative, entraînait tous les enthousiasmes vers une pauvreté et une mortification toutes renouvelées. On songe à saint Ignace, trois siècles plus tard encore, renonçant au chœur et au cloître pour enfermer ses religieux dans les seules limites morales de l'obéissance et de l'oraison. Et l'on regarde du côté de l'avenir, qui s'écrit tous les jours sous nos yeux. Car ni l'histoire de l'ascèse ni celle de la sainteté ne sont closes dans notre belle Eglise.

A chaque coup, la question qui se pose d'abord dans l'âme du saint qui innove est de savoir si l'Esprit de Jésus est enchaîné pour toujours aux coutumes anciennes, aux habitudes consacrées, d'ailleurs fécondes, sûres et respectables. Et cette interrogation est infiniment douloureuse aux âmes loyales et humbles, qui ne savent point, jusqu'au moment où l'Esprit et l'Eglise se seront prononcés, si elles obéissent, en se libérant ainsi, à un mouvement de superbe orgueil ou aux volontés de notre Père qui est dans les cieux infiniment parfait. La vie est là qui les pousse, représentée par des désirs inédits, par des audaces imprévues, et surtout par cette jeunesse qui monte à l'assaut de l'avenir, la jeunesse qui chante dans leur âme, et cette autre jeunesse de leurs contemporains et de leurs amis.

Quelle fierté et quelle souffrance, en face des séculaires usages, de croire sentir ou deviner que la raison ne demande pas *cela*, que Dieu ne veut plus *cela*, qu'en un sens Il n'a jamais voulu *cela*, puisqu'à ses yeux éternels ces règlements ne représentent que des moyens, et non pas la fin. C'est donc l'heure de proclamer la sainte liberté des enfants de Dieu, afin de pouvoir se donner davantage, et, en affinant les sensibilités, en spiritualisant

les ascèses, offrir au Créateur un sacrifice plus pur, un amour plus profond, et une exploitation plus hardie des ressources de l'humanisme légitime. Avoir entendu le gémissement inénarrable de la créature enchaînée, et l'avoir délivrée pour la soumettre davantage à la raison et à Dieu, c'est l'indéfini mystère du chemin de Damas.

En échappant aux prescription de la Loi, en donnant congé aux règlements devenus inutiles pour les âmes généreuses, le jeune Saul a l'air d'esquisser un geste de révolte et de refuser le sacrifice offert par ses pères. Mais ce n'est qu'une apparence. Car sentir que Dieu ne veut plus de ces holocaustes périmés, et qu'Il autorise des attitudes plus filiales, c'est en réalité soumettre à l'esprit, à l'esprit de l'homme, soumis lui-même à l'Esprit de Dieu, des territoires plus vastes, c'est augmenter le domaine où vont dominer davantage le plan divin et l'optimisme du Créateur. Cet affranchissement n'est après tout qu'une adhésion plus complète à la vérité. C'est surtout un hommage rendu à la valeur positive de notre sainte religion, laquelle a pour but final, non pas de nous agacer inutilement et encore moins de nous diminuer, mais, en nous rendant plus semblables à Dieu, d'augmenter la gloire de notre Père. Et pour finir, c'est un acte de foi en la bonté divine, un geste de confiance aux forces spirituelles du christianisme, une ratification en nous des desseins éternels. C'est le triomphe de la vie, et de cette vie divine qui, en nous, s'appelle la grâce. Le progrès de l'Eglise est à ce prix, et aussi sa réputation et son triomphe.

Mais le jour où l'élu du Seigneur fait cette découverte et s'engage aux voies libératrices, est une date terrible ; et dans la pauvre âme déchirée et loyale se livre le grand combat intérieur : *dies irae, dies illa*. C'est la crise de la conversion. On ne gagne son âme que si l'on consent à la perdre, a dit Jésus-Christ. Tout un vieux passé jaloux s'écroule, auquel nous accrochaient nos hérédités, nos souvenirs d'enfance et de jeunesse, et nos premières fidélités. Et il faut partir dans l'inconnu des tâches neuves, avec, il est vrai, une âme désormais légère, dépouillée, dans la sainte ivresse des trouvailles conquises. Mais on sent bien qu'en échangeant les rites d'autrefois contre une vie spirituelle plus pure, on n'a fait qu'augmenter la somme des sacrifices à offrir à Dieu : *non alleviasti onus tuum*, vous n'avez diminué ni vos promesses,

ni vos responsabilités, ni vos renoncements. Et la chair de l'homme gémit davantage en face du programme élargi. Mais ce déchirement est aussi une délivrance. C'est une réponse surtout à des questions intimes qu'on n'osait point, par pudeur et par respect, et sous peine de blasphème, s'avouer à soi-même. Et finalement c'est une vision radieuse et une force. L'Eglise est, à ces moments-là, dans les cœurs, jeune comme au jour de la Pentecôte, où les Apôtres s'offrirent à l'Esprit nouveau. Le soleil de Damas paraît luire pour la première fois, et le vieil Evangile semble n'avoir encore jamais servi. On dirait que l'histoire du monde va seulement commencer, comme la vie aux heures des premières amours. Les versets du Sermon sur la montagne sont frais comme s'ils sortaient des lèvres du Maître. Et dans l'Eglise c'est un printemps qui vient. Le vent souffle d'Assise, ou du château de Sales. Il y a dans l'air de la lumière et de la joie.

Hier par exemple, le prodige recommençait sous nos yeux, lorsque le Cardinal de Malines, puis celui de Paris et celui de Lille, au nom du Souverain Pontife, engageaient les jeunes ouvriers chrétiens à se réunir désormais entre eux, sous le patronage de leurs prêtres, sans avoir besoin de prendre un avocat comme président, ni un étudiant comme secrétaire. L'Eglise faisait confiance à la jeunesse ouvrière et lui offrait de se sauver elle-même, avec ses méthodes propres, sous l'action de la grâce. La réponse fut une immense acclamation de joie sur tout le front du travail, et le serment solennel : « nous referons chrétiens nos frères », — dans un élan qui rappelait, en plus beau et en plus vrai, les sentiments que Corneille a prêtés à Rodrigue :

Paraissez, Navarrais, Maures et Castillans !

Immortelle histoire de la nature humaine accourant, jalouse et fière de tant de responsabilités, à l'appel de la grâce ! *Est-il possible que le christianisme permette cela ? Si c'était vrai !* Et parce que, en vertu de ce symbolisme unifiant si naturel à l'intelligence humaine, celle-ci avait précisément concentré dans ce *cela* tous ses espoirs et toutes ses audaces, elle cède son consentement à cette religion qui exauce enfin toutes ses volontés profondes. Elle trouve là ses raisons personnelles de croire. C'est la lumière intérieure en tout cas qui lui permet de voir le signe extérieur de la présence du doigt divin. C'est le motif actuel de sa foi. Et

celle-ci, chose admirable, naît dans l'âme des permissions accordées et des réussites obtenues par la force optimiste de la grâce éternellement victorieuse.

Nous sommes trop Européens peut-être pour avoir entendu un autre frémissement, venu des îles lointaines de la Gentilité, lorsqu'elles ont appris que désormais il n'était plus nécessaire d'avoir la peau blanche pour aspirer aux honneurs et aux responsabilités de l'épiscopat catholique. Le clergé indigène, et les décisions de Pie XI, c'est encore et toujours le mystère du chemin de Damas qui se prolonge parmi nous.

Ainsi donc cette religion singulière autorise tous les espoirs et promet toutes les hardiesses, parce qu'elle ne repose ni sur une table de lois, ni sur une lettre écrite, ni sur l'autorité des usages, ni sur un formalisme héréditaire, — mais sur Quelqu'un qui est un idéal et un amour, Dieu et homme, Notre Seigneur Jésus-Christ, Sagesse infinie incarnée parmi nous et dans l'Eglise. Au delà de toutes les barrières construites par les précautions humaines pour essayer d'endiguer l'Esprit, un autre principe domine, qui déborde toutes les institutions sociales, qui ne consent à être enfermé nulle part, qui légitime les lois mais que les lois n'expliquent pas : c'est l'Esprit du Seigneur, qui réside dans la charité, — et « *où se trouve l'Esprit du Seigneur, là se trouve la liberté :* ubi Spiritus, ibi libertas » (II Cor. III, 17).

EUGÈNE MASURE.

Lille.

UNITÉ ET MORALE

Vertu naturelle et Vertu surnaturelle

1. *Légitimité et Nécessité d'un point de vue d'unité en morale*

A la recherche de l'unité : ainsi pourrait se formuler tout le mouvement que manifeste la vie humaine, la pensée, l'action. Au premier coup d'œil, les choses apparaissent morcelées, diverses, chaotiques même. Le monde se révèle d'abord comme une multiplicité et une hétérogénéité : sur chacun des objets épars qu'il renferme, le regard de l'enfant s'arrête étonné, son esprit se pose la question du comment et du pourquoi. Tout est pour lui sujet d'admiration : c'est qu'il est incapable encore de découvrir l'unité réelle et profonde — que bientôt en grandissant il va pressentir. Ce sentiment que la réalité est une, qu'il faut rechercher sous les phénomènes l'homogénéité qui doit exister dans l'univers physique, psychologique : voilà en somme le point de départ de toute démarche philosophique. Et l'on sait jusqu'à quels excès certaines philosophies ont poussé ce souci d'unification — jusqu'à nier la distinction réelle et le mouvement des choses.

Et en effet la pensée, qui s'attache à pénétrer le réel, apparaît, essentiellement, comme une fonction unificatrice. Kant s'en est bien rendu compte. Et sans doute, il avait tort de n'accorder à cette unification mentale qu'une simple valeur conceptuelle. On peut ne pas adopter ses positions critériologiques. Mais, si l'on admet la possibilité pour la pensée d'atteindre l'être, il reste vrai que notre esprit tend — instinctivement — à unifier ses idées et ses représentations du monde. Le degré d'unification auquel on est parvenu fait assez exactement connaître le progrès réalisé par la vie intellectuelle de chacun. La spéculation est recherche d'uni-

té. Les hypothèses scientifiques ont souvent valeur provisoire : et manifestent le point d'unification auquel on est arrivé dans l'explication d'une catégorie de phénomènes. La marque d'une vie intellectuelle originale et profonde, c'est de pouvoir rattacher à des sommets de plus en plus élevés, de plus en plus rares — pour tendre à un point culminant unique — les connaissances que l'on a successivement acquises. Bien entendu il ne s'agit pas de confondre une unification légitime et féconde avec une simplification arbitraire qui n'est l'indice que de simplisme. Certains esprits excellent à omettre, par défaut d'analyse, ce qui fait la complexité et la difficulté d'une recherche. Ils prennent leurs anticipations téméraires pour une vue réelle des choses ; ils négligent de vérifier dans les faits leurs hypothèses. Tout est simple pour eux. Et ainsi se font-ils à eux-mêmes, — parfois aux autres, l'illusion d'avoir découvert l'unité sous la multiplicité. Pure apparence ! Le progrès des sciences montrera bientôt l'indigence de ces prétendues synthèses, l'indigence aussi de ces esprits prétendus unificateurs — qui sont des esprits simplistes. Mais quand la force synthétique s'ajoute à une véritable pénétration d'analyse : une telle rencontre peut produire le génie. Le morcellement des points de vue, — les oppositions apparentes qui en résultent, sont souvent l'effet de l'incompréhension, ou du moins d'une intelligence insuffisante des choses. A examiner la réalité de plus près, à la mieux comprendre, on y gagnerait de voir les contraires s'estomper et finalement se concilier, dans une harmonie vitale. On sait à quel degré un philosophe tel que Leibniz a poussé la tendance conciliatrice et la fonction unificatrice de son esprit. Ce caractère est à distinguer soigneusement de ce qu'on appelle d'ordinaire l'éclectisme : il est signe de compréhension profonde du réel, tandis que l'éclectisme ne manifeste qu'une synthèse factice et superficielle.

Cette unification apparaît tout aussi légitime et nécessaire dans la vie morale : tout le problème revient à la bien concevoir, puis à la réaliser dans son action — chacun pour son compte. Qu'on se défie, en effet, des disjonctions et des antinomies arbitraires qui trop facilement s'établissent en ce domaine. On sait combien chacun excelle à morceler la conception qu'il se fait de son activité morale. Que de séparations et d'oppositions factices entre les diverses parties de cette activité, par inintelligence, manque de

réflexion, ou mauvaise foi. La vertu de religion, par exemple, chez un grand nombre d'hommes, semble s'isoler du contexte de la vie morale. Il semblerait que son efficacité se réduise à produire des rites extérieurs et routiniers. Religion formaliste et vide, parfois pharisaïque, morte par défaut de contact vital avec les véritables sources de l'activité : celles-ci sourdent et jaillissent dans l'âme elle-même. Que de gens s'érigent, à eux-mêmes, dans leur conscience, une idole à laquelle ils consacrent toute leur vie, sans se préoccuper des autres activités dont le souci leur est cependant commandé par le devoir. Telle ou telle pratique, telle ou telle vertu : voilà leur culte ; et le reste ne compte pas. Méconnaissance singulière de l'unité de la vie ! Ne se rendent-ils pas compte de l'enchaînement réel de toutes les actions, de la solidarité réelle de toutes les activités ? Compter une action ici, et une autre là ; une de cette sorte et une de cette autre : ce peut être nécessité de langage et pratique légitime. Mais assurément, l'erreur serait grossière de nier la parenté profonde et inévitable qui relie toute action à toutes les autres. Aussi, vouloir être religieux, ou être juste, en telle circonstance, sur tel point — et s'imaginer qu'on peut s'en désintéresser à tel autre moment, en tel autre domaine, c'est illusion pure. Une défaillance en un point de nos tendances s'explique le plus souvent par la faiblesse de l'ensemble, dont elle est l'indice ; comme le malaise local est le signe d'une mauvaise santé générale. Ou du moins si l'être moral est encore intact et s'il ne s'agit que d'un déficit occasionnel, encore faut-il se préoccuper d'obvier au principe de ce mal ; faute de quoi l'organisme entier finirait par s'en ressentir. Dans chaque opération vitale de l'être physique, c'est cet être même qui agit dans son unité, avec la totalité de ses forces. De même en chaque action que chacune des vertus nous fait poser, c'est notre moralité tout entière qui est en jeu et qui se manifeste — qui se fortifie ou se détériore.

L'action, il faut toujours s'en souvenir, est une dans sa continuité : son déroulement est ininterrompu — et le morcellement, pour nécessaire qu'il soit, ne peut donner une représentation adéquate du réel. C'est que l'action est accomplie par l'unité de l'être, qui s'y engage en totalité. Aussi, on peut l'affirmer à priori, les vertus doivent posséder une unité réelle profonde, qui dérive de celles de l'être lui-même qui les possède.

Les distinctions ne doivent jamais faire oublier l'unité foncière de l'être pensant et agissant : l'être est un, la vie est une, l'activité morale est une — et les sources de cette activité se rejoignent dans les profondeurs de l'être. Il y a des actes divers, des facultés diverses, des vertus diverses, c'est vrai. Mais tous ces éléments épars — et quelquefois opposés en apparence, se concilient nécessairement dans une même appartenance à une personnalité identique, qui en est le centre d'attribution. On comprend alors que tout le secret d'une vie morale intelligente et profonde consiste dans l'unification progressive des activités, des motifs, des vertus. Ramener à la plus haute unité possible les tendances éparses, les actions diverses : tel est le but qu'il faut se proposer pour avancer. Une telle unification est possible, elle s'impose. Il s'agira précisément de savoir à quel principe il faut recourir pour l'opérer en soi-même, par quel élément doit être informée en définitive toute l'activité. Ainsi obtiendra-t-on le dernier mot de la réalisation morale.

Cette unique question — qui fait tout le fond du problème moral — se pose d'ailleurs sous des aspects différents. Par exemple, il y aurait lieu d'examiner de près les rapports qui existent entre le connaître et le vouloir, les vertus intellectuelles et les vertus proprement morales. Y a-t-il, sous la distinction réelle de ces éléments divers, un principe qui permet la réduction à l'unité? Ainsi serait-on amené à étudier la relation précise qui existe entre la foi et la charité. Connaissance et amour : quelle définition faut-il en donner, quel ordre de prééminence faut-il établir entre eux ? Question capitale, une des plus importantes à la fois et des plus délicates sur le terrain moral. Sans doute faudrait-il la résoudre pour indiquer le sens de l'unification nécessaire, requise par le progrès moral.

Un autre aspect du problème de l'unification consiste à envisager les rapports entre la charité et l'espérance — et à définir, à ce propos, d'une façon plus générale, la relation précise qui existe entre la tendance intéressée et le désintéressement que semble exiger la morale. Sur ce point y a-t-il opposition irréductible, et faut-il regarder comme immoral, ou du moins amoral, tout acte auquel nous aura portés par exemple le désir de notre perfectionnement et de notre bonheur ? Ou au contraire y a-t-il une possibilité de concilier entre elles la tendance égocen-

trique de notre activité, et l'autre direction — altruiste, théocentrique, dans laquelle le devoir nous oblige à nous orienter ? C'est en somme la possibilité même de la morale qui peut se trouver mise en question dans cette recherche — et c'est à une notion exacte de désintéressement qu'il faut aboutir. Problème toujours actuel, étant données les prétentions que l'on connaît du kantisme au désintéressement absolu — et d'autre part les attaques dont est sur ce point l'objet la morale traditionnelle.

L'aspect que l'on se propose ici d'examiner est autre : la question à aborder est d'un ordre plus général, et commande tout le problème du développement moral. Il s'agit de définir le rapport qui existe entre vertu naturelle et vertu surnaturelle : problème délicat et difficile, puisqu'il faut d'une part affirmer l'hétérogénéité de deux réalités aussi éloignées, l'une spécifiquement divine, l'autre simplement humaine — mais que par ailleurs ces deux sortes de vertus coexistent et agissent vitalement dans une même psychologie humaine. L'examen d'une telle question obligera, de plus, à étudier au préalable — mais par manière d'esquisse — la relation même de la nature et du surnaturel.

Ni sur ce point, ni sur les autres, on ne veut nier les distinctions nécessaires entre réalités de différents ordres. Autre la connaissance, autre le vouloir ; autre le désintéressement, autre l'égoïsme vulgaire. Autre l'habitus naturel, autre l'habitus surnaturel : parce que précisément la nature n'est pas à confondre avec la grâce. On veut indiquer simplement la possibilité, la légitimité, la nécessité de retrouver sous ces distinctions, même réelles, l'unité vivante de l'être, qui dispose de ces éléments divers, et en use pour le développement d'une même identique activité. Ce problème est capital, et il faut l'examiner si l'on veut parvenir à une vision un peu réelle des choses. Comment la multiplicité se concilie avec l'unité, telle est la grande question qui se pose sur le terrain philosophique, sur le terrain moral — à la fois dans le domaine de la spéculation et dans celui de l'action. L'aspect primordial de cette antinomie à résoudre amène l'examen du rapport qui existe entre habitus naturel et habitus surnaturel — et d'abord, en conséquence, entre naturel et surnaturel.

2. *Naturel et Surnaturel.*

Il importe d'abord de bien marquer la distinction réelle qui existe, mais que certains ont tendu à méconnaître, entre la nature et la grâce. On sait que des théologies d'un augustinisme excessif se sont efforcées d'exalter celle-ci au détriment de celle-là. Pour le luthéranisme, pour le baïanisme même, le surnaturel acquiert une telle importance — et si exclusive, que privée de ce don divin, la nature est mutilée et même détruite. La grâce serait — d'un point de vue purement philosophique — si nécessaire à la réalisation de l'homme, que celui-ci cesserait d'être lui-même par le fait d'en être privé. Même pour Baïus, le don surnaturel est exigible par la nature. Une telle affirmation va à méconnaître la véritable gratuité du don surnaturel ; et l'on sait que l'Eglise a — plus d'une fois, et récemment encore — condamné pareille position.

La grâce est d'ordre spécifiquement divin : car Dieu seul peut, naturellement, contempler sa propre essence, et l'aimer en conséquence de cette intuition. Autre chose est donc pour l'homme de connaître Dieu au moyen de sa raison, à travers les perfections des créatures dont Il est l'auteur ; autre chose de pouvoir atteindre à une vision immédiate de l'essence divine, de pénétrer par l'amour dans l'intimité de la Trinité. Pour qui possède une notion correcte des deux ordres de réalité, il apparaît clairement, indépendamment de l'autorité de l'Ecriture et de l'Eglise, que le passage d'un domaine à l'autre suppose nécessairement une initiative gratuite de la Bonté divine.

Une autre différence est encore à signaler qui marque bien la séparation des deux ordres. La nature est principe substantiel d'action, la nature n'est autre que l'essence en tant que capable d'opération. La grâce vient se greffer sur la nature ; et elle est nécessairement une réalité accidentelle. On sait que Luther, sous l'influence nominaliste qu'il avait subie, ne reconnaissait pas l'existence de ces habitus infus dans l'âme.Pour qui veut penser correctement l'ordre surnaturel — et n'est pas, par ailleurs, imbu de préjugés antimétaphysiques, l'existence de ces réalités infuses s'impose. Il faut bien qu'il y ait, correspondant à la nature, un habitus qui joue dans l'ordre surnaturel, un rôle analogue à celui de l'essence dans l'ordre naturel — et aussi des principes immédiats d'opération d'ordre surnaturel, qui rendent nos facul-

tés humaines capables d'agir dans ce domaine qui dépasse leurs possibilités. De ce point de vue encore, la distinction entre nature et grâce apparaît très nette.

Mais il faut bien se défier aussi des antinomies que l'on croirait découvrir irréductibles entre ces deux aspects du réel. On sait que certaines philosophies rationalistes vont à nier la possibilité même du surnaturel. Mais la tendance existe aussi, chez ceux qui admettent et la possibilité et l'existence de la grâce, à établir entre les deux ordres un hiatus infranchissable, et une véritable opposition : tendance fâcheuse qui repose sur une conception erronée. A première vue, il apparaît en effet qu'une conciliation est possible, que l'accord doit exister entre les deux principes d'activité dont l'homme justifié dispose, que l'unification doit être obtenue plus complètement au moyen de la grâce. Nature et grâce sont toutes deux œuvre et don de Dieu. Nature et grâce appartiennent toutes deux à l'unité du même être humain qui, grâce à ces deux principes, opère vitalement et réalise sa vie. Il y a une saine conception de l'immanence qui, sans chercher, par une prétention inadmissible à faire sortir la grâce de la nature, ni même à exiger la surnaturalisation au nom du désir naturel, se préoccupe néanmoins d'indiquer le point vital où le surnaturel peut venir s'insérer dans la nature. C'est qu'il y a dans celle-ci une capacité de réception par rapport à la grâce. Et ce serait se mal représenter l'édifice surnaturel que d'en faire une superstructure, à laquelle la nature servirait de fondement. La comparaison de la greffe serait plus juste, parce qu'elle indique une opération vitale. C'est bien de cela qu'il s'agit en réalité. C'est le même être humain, identique, qui vit à la fin d'une vie naturelle et d'une vie surnaturelle. Cette constatation suffit à établir un point de vue d'unité, à faire disparaître les disjonctions factices. La grâce ne disjoint rien dans la nature, elle harmonise au contraire, elle unifie. Elle permet à la nature spirituelle de poursuivre jusqu'au bout, et à l'infini, la satisfaction de son désir fondamental — mais c'est dans la même ligne que le mouvement se continue : la nature va s'enrichissant en connaissance et en amour. Aussi l'élévation surnaturelle ne la rend pas disgracieuse et comme monstrueuse : elle est rendue par là plus complètement intelligente, plus parfaitement humaine. Il n'y a ici à renier ni la nature, ni la grâce : il suffit de bien les compren-

dre pour les concilier et les ramener à l'unité d'une même réalisation spirituelle. Nature et grâce sont donc bien distinctes. Mais il reste bien vrai que toutes deux, par leur collaboration, doivent procurer à l'homme la véritable unité de son être. Qu'on le reconnaisse sans hésiter : l'homme ne se comprend totalement lui-même, il ne peut se réaliser adéquatement comme esprit, que par le don du surnaturel — qui sans être exigible, est hautement convenable ; qui représente pour l'homme tout ce qu'il y a de plus désirable ; auquel l'homme ne saurait rester indifférent. Pour esquisser un point de vue d'unité totale, pour montrer à quelle condition pourra s'opérer l'unification parfaite de l'homme, on peut légitimement, il faut même prolonger la perspective rationnelle par les lumières surnaturelles. Aussi bien un pressentiment du surnaturel par la raison n'est ni inconcevable, ni irréel : c'est chose très possible et l'histoire de la pensée philosophique semble en présenter des exemples.

3. *Vertu naturelle et vertu surnaturelle.*

Mais ici c'est le rapport entre vertu naturelle et vertu surnaturelle qu'on se propose d'examiner. Le point est intéressant à préciser, important en pratique surtout à déterminer. Car il existe à ce sujet des tendances fâcheuses et des erreurs nuisibles. On peut parler d'un faux surnaturalisme, plus répandu qu'on ne croirait, qui va, dans le domaine de l'action, à isoler le surnaturel de son fondement naturel ; et à accorder aux habitus infus une importance exclusive, au détriment des acquisitions de l'effort humain. On sera porté à négliger la part de collaboration humaine à l'œuvre surnaturelle, à la nier peut-être. On oublie le principe humain d'être et d'activité qui nous est donné en propre, pour tourner son attention uniquement vers le don divin. Ainsi la perte de ce dernier serait aisément considérée comme la corruption nécessaire de l'activité naturelle, puisque la nature elle-même serait privée de ses éléments essentiels, foncièrement ruinée. Sans aller jusqu'à l'hérésie, et sans raisonner expressément leur tendance vicieuse, beaucoup de chrétiens sont trop portés à considérer avec dédain les vertus naturelles, telles qu'elles peuvent se manifester chez des païens. C'est l'effet, sans doute, d'une vieille influence augustinienne, et peut-être aussi d'un peu de pharisaïsme qui porte instinctivement à mépriser les autres. Passe encore de ne pas accorder à ces vertus, qui sont en leur

genre de vraies vertus, l'importance et l'estime auxquelles elles auraient droit. C'est qu'en effet dans l'économie actuelle de notre destinée, ces vertus purement naturelles manquent de leur couronnement nécessaire ; ou, si l'on veut, sont privées de la sève surnaturelle qui les devrait animer. Mais qu'on estime pouvoir faire fi, pour son compte personnel et sa propre pratique morale, de l'honnêteté simplement naturelle, et qu'on se croie dispensé de celle-ci à titre de chrétien : c'est une prétention intolérable, qui ressemble assez à celle des Juifs, que saint Paul reprend dans son Epître aux Romains. Tout l'évangile proteste contre une telle conception de la religion — qui cependant se rencontre, et même assez fréquemment. Qu'ils soient honnêtes hommes s'ils ne peuvent être chrétiens, disait Pascal des libertins. On dirait volontiers : qu'ils soient honnêtes hommes avant d'être chrétiens — ou plutôt : qu'ils soient chrétiens pour être parfaitement honnêtes hommes. Par là s'exprime une vertu qui retient de la nature et la sève et la fleur — parfois exquises ; mais pour infuser à la plante une vie d'essence supérieure. Quel contresens religieux et moral que de prétendre, pratiquement, se passer de loyauté et de justice, sous prétexte de foi intégrale et de charité : comme si la vérité n'était pas une, et comme si la contradiction pouvait exister dans la volonté sainte de Dieu ! La profession de chrétien oblige à être, plus que les autres, honnête homme, au sens complet et élevé de ce mot ; à tâcher de l'être, du moins. Notre justice doit abonder plus que celle des scribes et des pharisiens, suivant la parole du Maître. Nous ne pouvons nullement renoncer à notre humanité : nous n'en avons pas le droit. Et en réalité, le surnaturel, loin de nous mener à une perfection naturelle moindre, nous présente au contraire une perspective magnifique de progrès humain parfait. Etre homme jusqu'au bout, pousser à fond les possibilités et les désirs de la nature : cela n'est donné qu'au chrétien. On voit combien il serait faux d'opposer la grâce à la nature, de dissocier vertu naturelle et vertu surnaturelle : un surnaturel qui ferait fi de la nature, ne reposerait sur rien de solide, et risquerait de n'être qu'une pieuse hypocrisie.

Mais il y a aussi un naturalisme mal entendu, qui est également oublieux de l'unité vitale de l'être. Il s'agit ici, non pas tant de ce naturalisme théorique, qui, niant la possibilité même du sur-

naturel, risque de rapetisser la nature elle-même en la renfermant dans des limites que son désir tend à dépasser — mais il s'agit bien plutôt du naturalisme pratique de certains chrétiens, qui, croyant abstraitement aux réalités de leur foi, n'en tiennent aucun compte dans leur conduite morale, et organisent leur psychologie en dehors de toute influence surnaturelle. Ici encore ce sont des cloisons étanches que l'on établit, entre des domaines faits cependant pour se pénétrer. Les vertus naturelles ne seront pas oubliées : force, tempérance, justice même, prudence rationnelle inspireront la conduite. Mais on se comportera comme si, au delà de la règle de raison, il n'y avait pas une règle supra-rationnelle — comme si, au delà des forces naturelles, il n'y avait pas des forces surnaturelles, les plus précieuses peut-être, et les plus capables d'aider à la réalisation de la nature elle-même. Rien de plus funeste qu'une telle disjonction pratique : c'est un morcellement des activités humaines, et, forcément, une diminution, par inintelligence de la réalité profonde, du rendement humain.

Il faut donc absolument se souvenir que naturel et surnaturel reposent, si l'on peut dire, sur un même substrat psychologique : sans doute, il y a une psychologie de la nature pure, et une psychologie de la nature surélevée. Mais ce sont les mêmes éléments essentiels que l'on trouve au point de départ, les mêmes rouages qui auront à fonctionner, mais avec des possibilités et sous des influences d'inégale valeur. C'est le même homme, dans son unité personnelle, qui aura à sa disposition des vertus naturelles et des vertus surnaturelles. Et il importe de le rappeler. Si, déjà, quand il s'agit de l'union en Jésus-Christ, des deux natures, divine et humaine, il ne faut pas perdre de vue l'unité hypostatique de Celui qui possède vitalement deux principes substantiels d'action ; — à combien plus forte raison faut-il, dans le cas de l'homme surnaturalisé, se rendre compte de la nécessité de rapporter au même principe substantiel, au même suppôt, à la même nature réelle, les activités diverses qu'elle peut exercer dans des ordres très différents. Il s'agit en somme de sauvegarder ici notre causalité personnelle, de montrer quel doit être, pour l'homme, même surnaturalisé, l'exercice loyal de sa propre activité et la mise en œuvre de sa collaboration humaine nécessaire. Que la vertu, en tant que surnaturelle, soit don gratuit de Dieu ; que l'acte, en

tant que surnaturel, soit production totalement attribuable à Dieu ; ceci n'est pas contestable. Mais ce n'est là qu'une face de la réalité. Cette même vertu surnaturelle repose dans une faculté de nature — et peut-être (c'est le cas des vertus morales), s'accompagne-t-elle d'une vertu naturelle, exactement correspondante, au point de vue psychologique, à ce qu'elle est elle-même. Si l'on prend comme exemple la chasteté, telle qu'elle s'impose à l'homme non marié, la foi n'ajoute aucune exigence nouvelle à ce que requiert déjà la loi naturelle. Cette continence naturelle est donc, dans son ordre, un analogue de la vertu surnaturelle de continence. Dira-t-on que, dans leur être intime, ces deux réalités sont totalement différentes ; qu'il y a disjonction métaphysique absolue entre les deux ? On ne le nie pas — pas plus qu'on ne nie l'existence très réelle d'une continence naturelle, indépendamment de la continence surnaturelle, qui serait absente dans un homme chaste, non justifié. Mais qui ne voit précisément que dans ce dernier cas, la réalité psychologique de cette vertu purement naturelle, des actes qu'elle fait poser ou omettre, est foncièrement semblable à ce que manifesterait cette même vertu surnaturalisée ? C'est donc bien d'une même vertu qu'il s'agit ici et là — une en réalité, mais à deux stades différents : dans le premier cas, nous avons une vertu qui demeure dans les limites des possibilités naturelles ; dans le second cas, une vertu qui est informée par l'intervention d'un principe transcendant. Mais le jeu psychologique des tendances et des actes relatifs à cette vertu, reste, de part et d'autre, exactement le même. Celui qui vient de se convertir après une vie de désordre, a recouvré la grâce et les vertus infuses ; il possède donc la continence surnaturelle. Mais à quel point en est sa continence naturelle ? A peine ébauchée par le désaveu intérieur des fautes passées, elle aura besoin, pour se développer, de rudes efforts de la volonté.

Celle-ci, cependant, surnaturalisée, en même temps que toutes les tendances appétitives, sera soutenue par la grâce, dans la lutte qu'elle va entreprendre. Ce n'est donc pas un élément négligeable — sous le simple rapport psychologique et physiologique — que l'aide procurée par l'influence surnaturelle, à cette volonté faible, et à cet appétit concupiscible convalescent. Mais le sujet moral ne sera nullement dispensé — sauf interven-

tion miraculeuse de Dieu — du déchirement intérieur que suppose toute conversion sérieuse, du combat pénible à soutenir, des renoncements à consentir. Il serait d'une naïveté passablement ridicule de s'imaginer qu'une fois le décret de conversion promulgué, tout va changer, dans l'être physiologique et psychologique, comme au temps des fées. On se retrouvera le lendemain avec ses faiblesses, avec ses déficiences, avec ses mauvais attraits — mais avec une force intérieure aussi, qui, bien employée, donnera le succès. Si la justification ne s'opère pas sans le consentement libre de l'homme, à plus forte raison le progrès moral, surnaturel suppose-t-il une collaboration attentive et généreuse du vouloir. Les adversaires raillent volontiers notre conception du libre arbitre et de ses décrets créateurs — comme si nous nous croyions affranchis du déterminisme physiologique et psychologique qui règle notre intérieur. Il est vrai cependant que la volonté est un pouvoir réellement créateur, doué d'indétermination — mais ce pouvoir consiste bien à se servir librement du jeu des lois physiologiques et psychologiques : il faut donc, au préalable, les connaître, pour les diriger intelligemment. La critique déterministe du libre arbitre méconnaît la portée exacte de notre point de vue : nous savons tenir compte, en effet, de l'indétermination indéniable du vouloir, marque essentielle de la liberté — et en même temps, du déterminisme des lois. La conciliation est, ici encore, très possible, à un point de vue supérieur. Mais peut-être certains exposés simplistes de la liberté et de la pratique morale des vertus, fournissent-ils à nos adversaires un prétexte plus ou moins plausible. Il ne faut pas compromettre une bonne cause par la méconnaissance de l'unité réelle des choses, de leur complexité infinie. Ainsi la grâce ne détruit pas la nature, elle ne la supplée pas ni ne la supplante : elle l'utilise. Elle n'est pas le règne des miracles perpétuels en faveur de la paresse et du simplisme. Elle n'est pas même, à vrai dire, une réalité miraculeuse. Elle est un achèvement total, à l'infini, de la nature. Son essence a beau être d'ordre spécifiquement divin, hors des prises de nos possibilités humaines ; il reste bien que les vertus surnaturelles, pour transcendantes qu'elles sont de par leur origine — et infiniment précieuses en conséquence — se trouvent insérées dans un orga-

nisme naturel qu'elles aident à se développer au maximum, vitalement et dans une même ligne, celle de ses tendances profondes — mais en poussant à l'infini l'aboutissement de son désir.

Loin de paraître diminué par une telle présentation des choses, le rôle des vertus surnaturelles semble au contraire mis, par là, en une meilleure lumière. Nous avons tout intérêt à nous souvenir de l'unité vitale de notre être, de nos facultés, de nos vertus, de nos actes. La grâce pour se révéler dans son libre jeu psychologique, dans son développement vital, ne perd rien de sa valeur transcendante. Elle s'humanise, elle apparaît plus réelle pour nous. Mais le Fils de Dieu ne s'est-il pas « humanisé » pour nous permettre de mieux « réaliser » les valeurs divines ? La grâce prend racine au fond de la nature elle-même ; non pas qu'elle en sorte comme un épanouissement normal, puisqu'il faut pour la produire une intervention gratuite de Dieu. Mais on veut dire par là qu'elle répond au désir fondamental de la nature, et s'adapte sans effort à toutes les exigences de sa psychologie.

4. *Vertu aristotélicienne.*

En vérité un idéal moral purement rationnel apparaît comme assez pauvre, au regard même de la simple philosophie. Aristote nous en est une preuve. On sait comment il conçoit la réalisation humaine : celle-ci n'est pas accessible à tous. Le grand nombre sera mené par des mobiles d'action très inférieurs. La crainte suffit à dresser les esclaves. Seule une élite pourra aspirer à une vie vraiment humaine, et par le fait, vraiment morale. En quoi cependant consiste la moralité elle-même ? En rien d'autre qu'en une rationalisation de l'activité. La vertu, c'est la raison s'insinuant dans toutes les tendances pour les régler suivant la formule du juste milieu. La vertu suppose d'ailleurs des ressources extérieures et le caractère intentionnel de l'acte s'estompe. Etre vertueux, c'est acquérir l'habitude, à force d'exercice, d'agir raisonnablement — c'est-à-dire modérément ; à entendre cette modération d'une proportionalité et d'une convenance entre l'opération et les nécessités humaines. La vertu apparaît ainsi comme multiple et morcelée — autant que les diverses activités et les différentes tendances de l'être. On ne voit pas le lien qui, au fond, doit relier ces éléments

épars et en assurer l'unité. On ne voit pas non plus le moyen d'universaliser l'idéal moral que présente Aristote — au point de vue très limité où il se place d'un bonheur humain enserré dans les perspectives terrestres. Loin de développer harmonieusement son unité et de la pousser à fond, la destinée humaine reste tronquée, disjointe, restreinte de toute façon. Il est trop évident qu'elle est manquée en ce qui concerne le grand nombre, faute de moyens extérieurs. Par ailleurs, on ne voit pas non plus comment l'idéal proprement moral peut rejoindre l'idéal suprême du contemplatif tel qu'Aristote le propose à la fin de la « Morale à Nicomaque ». Il se pose là un délicat problème. Cette réalisation de l'homme par la pensée, difficile et rare en l'état actuel, fera distinguer nécessairement une élite dans l'élite : la morale va se rétrécissant. Il ne semble pas non plus que l'aboutissement réservé à ces privilégiés de l'esprit ait de quoi les satisfaire pleinement : la science pour tout résultat de l'effort vertueux, ne représente qu'un succès médiocre. On peut toujours savoir davantage et mieux savoir — et qu'est-ce que le savoir auquel on peut parvenir en toute une vie ? Aristote n'indique pas d'ailleurs avec la précision requise le rapport qu'il veut établir, chez les contemplatifs, entre l'idéal proprement moral et l'idéal spéculatif. Seront-ils dispensés des vertus ordinaires, comme des surhommes ? Mais surtout, avec quoi va-t-on remplir leur cœur ? Assurément, peu d'hommes seront en état de goûter un tel idéal — car le grand nombre vit plutôt du cœur que de l'esprit. Cette vérité reste inaperçue d'Aristote, qui conçoit trop la psychologie humaine à la mesure de son intellectualisme. Vue dans cette perspective, la morale aristotélicienne apparaît comme ingénieuse et pratique, mais trop courte et superficielle, par excès de rationalisme. On attendrait, pour achever et unifier le point de vue, autre chose, par quoi la raison s'élevât en quelque manière au-dessus d'elle-même, et surpassât, ne fût-ce qu'en rêve, ses propres disponibilités ; un idéal, en un mot, où le désir devancerait les possibilités de la nature.

5. *Morale platonicienne.*

Ce n'est nullement un vain langage, et une transposition, par anachronisme, de nos aspirations modernes, d'origine chrétienne,

dans un temps et une mentalité incapables même de les comprendre. Le point de vue aristotélicien, si intéressant qu'il soit — avec son étude de la finalité et ses analyses psychologiques — ne doit pas faire oublier le pressentiment génial de Platon. Avec ce dernier nous nous élevons jusqu'au suprarationnel ; et l'ascension qu'il propose à l'âme humaine a chance de la mener plus loin que le rationalisme d'Aristote. On assiste dans Platon, à un effort de la raison pour s'avancer au delà d'elle-même, pour concevoir son idéal de réalisation morale en tant qu'esprit, et non plus en tant que forme d'un corps. Faut-il rappeler tels passages de dialogues fameux où le divin Platon fait monter le regard et le désir jusqu'à la Réalité intelligible, conçue sous forme de Beauté essentielle ou de Bien ? On sait qu'il faut, suivant Diotime (Banquet, éd. Budé, p. 67 sq.) s'élever de la beauté corporelle à la beauté des âmes ; et pénétrant dans le vaste domaine de la Beauté, parvenir finalement à la vision unique qui satisfera tout le désir. Il faut s'efforcer de saisir la Beauté éternelle, et parfaite, « qui ignore génération et destruction, accroîssement et décroîssement », qui « n'est pas belle en ce point, laide en cet autre, pas davantage belle tantôt et tantôt non ». Cette beauté, il ne faut pas se la représenter « avec un visage ou avec des mains... ni comme un discours ni comme une connaissance, pas davantage comme existant en quelque sujet distinct » : il faut se la représenter « en elle-même et par elle-même, éternellement jointe à elle-même par l'unicité de la forme tandis que les autres choses belles participent toutes de celle dont il s'agit. Quand donc, en partant des réalités de ce monde, on s'est élevé vers la beauté en question, et qu'on commence à l'apercevoir, on peut dire qu'on touche presque au terme ». Le but suprême de l'ascension morale n'est autre que « ce qui est beau par soi seul ».

Mais parvenu à ce degré, s'agit-il encore d'un effort discursif et rationnel — ou bien plutôt n'en sommes-nous pas à la notion d'une connaissance suprarationnelle, inaccessible en cette vie, possible seulement par une intuition, et réalisable avec on ne sait quel secours vaguement pressenti ? Le rapprochement de ce texte avec tel passage du « Phédon » fait voir qu'il s'agit de parvenir à la contemplation de la Réalité, qui est Bien absolu,

en même temps que Beauté parfaite ; et pour y parvenir, de se purifier au préalable des attaches corporelles ; que cette contemplation ne sera même possible qu'au prix de cette purification définitive qu'est la mort. La destinée humaine est nettement située par Platon au-delà de cette vie terrestre — et en cela apparaît une immense supériorité sur la morale d'Aristote. Le problème apparaît par là dans une perspective lumineuse et profonde. Mais qu'on le note bien : il y a dans l'ascension platonicienne un effort de la raison pour se dépasser elle-même, pour parvenir à un contact immédiat avec l'Intelligible. On peut y voir un pressentiment, très obscur encore, du surnaturel : car comment, laissée à elle-même, la raison pourrait-elle entrer en contact immédiat avec la Réalité divine ? Que ce surnaturel soit très vaguement conçu et exprimé : c'est le contraire qui étonnerait. C'est beaucoup que la notion en soit ébauchée — et cela confirmerait sans doute la thèse thomiste du désir naturel de voir Dieu. Si ce mouvement ascensionnel est dû à une grâce secrète : la question est oiseuse. Assurément, nous sommes loin encore de la détermination si précise de la destinée humaine par l'Evangile. Le Dieu philosophique est loin du Dieu Vivant de l'Ecriture, qui déjà s'était révélé aux juifs, et devait manifester en Jésus son intimité trinitaire. Mais nous sommes bien loin aussi de l'idéal si froid, si limité — et si fragmentaire d'Aristote.

Entre la morale conceptuelle, trop strictement rationnelle de l'un, et l'aspiration enthousiaste de l'autre à une réalisation parfaite de l'homme par le contact du divin, il y a un rapport analogue à celui qui existe entre l'ascèse et la mystique.

L'une se préoccupe — avec grande raison — de discipliner les appétits de l'homme, de les rationaliser ; l'autre a davantage le souci de montrer la satisfaction la plus haute du désir fondamental, de le rassasier en plénitude. L'une morcelle les perspectives morales, mais elle est plus pratique — l'autre se propose d'abord d'unifier progressivement l'homme, et les renoncements y apparaissent davantage comme le prix de l'amour. Il faut reconnaître que Platon a singulièrement mis en valeur le point de vue de l'unité, en ce qui concerne la réalisation morale de l'homme — et on n'hésitera pas à reconnaître sous ce rapport sa supériorité sur Aristote.

On a pu remarquer aussi combien l'union est étroite, dans les dialogues précédemment cités, entre la connaissance et l'amour, qui se mêlent jusqu'à se confondre. Et c'est ici une tendance très profonde du platonisme qui se révèle. La connaissance, chez Platon, ne reste ni abstraite, ni froide : elle saisit toute la vitalité de l'être : on va au vrai avec toute son âme. Si Platon tend — fâcheusement — à identifier vertu et science, c'est que la science chez lui n'est pas purement spéculative.

Conclusion.

Ainsi apparaît la possibilité d'établir en morale un point de vue d'unité : la comparaison entre Aristote et Platon est suggestive sous ce rapport. Si l'unification de l'homme apparaît mieux dans l'ascension platonicienne que dans la rationalisation morale d'Aristote, c'est que celui-ci en est resté à une vue trop rationaliste des choses, tandis que celui-là a pressenti un idéal transcendant à la raison et à la nature.

On oserait ajouter que Platon a su mettre en valeur et au premier plan ce qu'Aristote, trop spéculatif, avait tendance à négliger : il s'agit chez celui-ci d'un progrès dans la science, chez celui-là il s'agit surtout d'ascension dans l'amour. Or, c'est à l'amour qu'il faut demander le dernier mot de la réalisation morale, de l'unité humaine. Et l'unité suprême ne sera atteinte que par l'amour surnaturel de Dieu, qui s'appelle, en langage chrétien, la Charité. Ainsi la réduction à l'unité des principes multiples et morcelés d'activité humaine est possible et accessible à tous : elle consiste à ramener à l'amour surnaturel, comme à une fin, toutes les vertus éparses, naturelles ou infuses, morales ou théologales ; à établir dans l'être surnaturalisé la primauté de la divine Charité, qui seule demeure et jaillit en vie éternelle.

EDOUARD ROLLAND.

Merville (Nord).

FRANC-MAÇONNERIE ET RÉVOLUTION

SOMMAIRE

I. L'abbé Barruel franc-maçon. Sa thèse du complot. Ses premiers contradicteurs. Le polémiste s'est-il fourvoyé ? — II. Il a trop *reconstruit*, comme un doctrinaire, la franc-maçonnerie. — La maçonnerie a cependant bel et bien *préparé* la Révolution. Diverses opinions : Le Forestier, G. Martin, A. Cochin. — III. La documentation maçonnique de Barruel d'après ses *Papiers* confrontés avec les *Mémoires*... Les horreurs de l'antre des Kados : roman ou fausse interprétation ? L'ambiance maçonnique. — IV. Barruel a des documents sur l'activité maçonnique, sur les entreprises des Illuminés de Bavière (Wilhelmsbad et voyage d'*Amelius* et de *Bayard* à Paris). La propagande : la mission de Sinetty. — V. Conclusions négatives possibles. La Franc-Maçonnerie du XVIIIe siècle était-elle aussi candide et anodine qu'on le répète ?

La documentation maçonnique de l'abbé Barruel

Barruel fut un redoutable polémiste[1]. L'histoire de sa vie n'est au fond que l'histoire de ses livres et de ses luttes. Il se mêla à tous les grands mouvements d'idées de la fin du XVIIIe siècle : guerre aux philosophes, guerre aux principes révolutionnaires, guerre à l'Eglise schismatique, guerre à la Petite Eglise. Ce fut

1. Rappelons brièvement les faits notables de la vie d'AUGUSTIN DE BARRUEL : il naquit en Vivarais, à Villeneuve-de-Berg (1741), entra chez les Jésuites. A la suppression de l'Ordre en France, il s'exila pour suivre sa vocation. Revenu dans sa patrie, il fut précepteur des enfants du prince Xavier de Saxe, prit en moins le *Journal Ecclésiastique* (1788), organe de grande valeur et qui parut jusqu'en août 1792. Avant de mener la lutte contre les schismatiques, Barruel avait attaqué les philosophes du XVIIIe siècle dans un ouvrage plein de verve : les *Helviennes*. L'apologiste évita les tueries de septembre et parvint en Angleterre où il demeura jusqu'en 1802. Déjà, avant le Concordat, il avait sonné le ralliement, du moins un ralliement réservé et *passif* au Consulat. Ce faisant, il devenait à Londres un ange de ténèbres. Il décida au retour plusieurs milliers de prêtres et tint en échec le clan des anticoncordataires dont le coryphée était l'abbé Blan-

une belle et vaillante carrière. Mais d'aucuns en veulent toujours au terrible jouteur d'avoir *formé*, disent-ils, l'opinion du XIX[e] siècle sur la Franc-maçonnerie. On rit de ses « pitoyables racontars », on s'en irrite, on hausse les épaules. Il nous semble préférable de tenter non pas une apologie, mais une exposition sereine de la partie des *Mémoires* consacrée à l'action maçonnique. Aussi bien ne s'agit-il pas ici de prouver par Barruel que Barruel a dit vrai. Notre but est plus restreint : nous inventorions les documents de Barruel et seulement en ce qui touche directement à la franc-maçonnerie.

I

Le grand pourfendeur de la maçonnerie fut lui-même maçon, mais maçon malgré lui. La scène de son initiation touche au vaudeville[1]. A la fin d'un repas d'amis, on se forme en loge, on presse Barruel. Celui-ci résiste à la Lumière et veut s'esquiver. Les issues sont closes. Le mieux est de rire. En quelques minutes, voici Barruel *apprenti*, *compagnon* et *maître*, mais il refuse de signer au registre. Il est néanmoins admis en loge régulière. Frères étourdis ! A quel dangereux adepte venez-vous d'ouvrir vos ténébreuses portes !

Quelle est la thèse de Barruel sur la Franc-Maçonnerie au XVIII[e] siècle ? Les Loges sont des officines où se trament les complots les plus perfides et les plus précis, où s'établissent les programmes les plus subversifs contre l'autel, le trône, la famille, la société. C'est dans les Loges manœuvrées par des volontés invisibles et constantes que s'élabore, comme un scénario, la pratique révolutionnaire.

Eh ! quoi donc ? dans ces Loges de candeur, dont tout le monde était, ainsi qu'écrivait gaiement Marie-Antoinette, on ourdissait la mort des rois et le bouleversement des royaumes ? Barruel

chard. Il appuya la décision radicale de Pie VII par un ouvrage important, teinté de gallicanisme, sur le Pape et ses droits.

Après avoir longtemps sollicité son retour dans la Compagnie de Jésus, les Cent-Jours passés, il fut réadmis par sa famille religieuse et mourut à Paris, âgé de près de 80 ans. — L'ouvrage auquel nous nous référons ici est intitulé *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*. C'est un triptyque. Barruel y dénonce les sophistes, les maçons, les anarchistes illuminés. La documentation exploitée n'est autre que les *Papiers Barruel* (Archives S. J.).

1. *Mémoires*, t. II, pp. 192 et suiv. Edit. Fauche (1803).

allait trouver des contradicteurs. Nous citerons seulement Mounier, Joseph de Maistre et l'Allemand J.-A. Starck, ex-maçon de haute volée. Pour le premier, la révolution n'a pas de causes occultes : les maçons jouent à la chapelle secrète. L'ancien martiniste Joseph de Maistre a des critiques âpres, condensées et dédaigneuses. Le troisième crie casse-cou à l'abbé Barruel et lui démontre en 42 Remarques que la vraie, la pure maçonnerie n'a rien à voir avec la Révolution et que ce sont les Illuminés de Bavière qui ont corrompu les Loges.

Barruel s'est-il fourvoyé et n'a-t-il été qu'un imaginatif dépourvu de documents ? Telle est au juste la question ; elle touche directement au problème des rapports de la maçonnerie à la Révolution. Nous ne pourrons donner en guise de réponse, sans les appuyer par le détail, que des conclusions majeures[1]. Et encore ne feront-elles figure que de conclusions négatives.

II

Lorsqu'on se propose de dénoncer l'esprit d'une société, il faut tâcher de rejoindre les origines ou les manifestations premières. Il faut également s'assurer qu'il y eut une évolution homogène. Barruel ne donne pas dans les généalogies fabuleuses de la maçonnerie ; il ne remonte ni à Moïse ni à Zoroastre ni à Caïn ni même à Dieu le Père, il n'use des prétentions templières des Loges que comme d'un argument *ad hominem*, mais il tient ferme à l'ascendance manichéenne. Leur père, c'est l'esclave Curbique. Très porté, comme tout son siècle, à l'empirisme, il joue éperduement avec les analogies et le symbolisme. Son exégèse est patiente, ses rapprochements ingénieux et ces mots reviennent sans cesse sous sa plume : « Tout se lie, tout s'enchaîne. » Défaut de méthode critique. Mais ce qui nous semble plus grave, c'est que Barruel est parti d'une unité fictive pour nous révéler un grand complot, alors qu'il n'avait sous les yeux qu'une marquetterie maçonnique, des Loges gaies, fraternelles, mondaines, d'autres spéculatives, mystiques, occultistes, d'autres enfin purement naturalistes. Il voulut retrouver une société assez homogène pour avoir des chefs inconnus, une résolution consciente, secrète,

1. S'il plaît à Dieu et à quelque éditeur, nous parlerons plus longuement dans une biographie du polémiste.

invincible. Le simple spectacle de la Babel maçonnique, surtout jusqu'en 1773, suffit à ruiner cette hypothèse gratuite. Là où il fallait, avant tout, relever l'idéologie politique et sociale, Barruel a trop découvert des préméditations criminelles.

Maçonnerie anglaise, Loges Jacobites, Rosicrucistes, une fois qu'on a fait en gros ce triple départ, on se trouve en face d'une maçonnerie à trois grades sur lesquels se greffent de multiples degrés, de multiples fantaisies : inextricable mêlée d'aspirations mystiques, de folies philosophiques, de libre pensée, de pensée anarchique, de gnose, d'anti-pontificalisme. Tous veulent *le bonheur de l'humanité.* Quelle bigarrure jusqu'à l'heure où le Grand-Orient tente de ranger un peu tout cela! Et encore ne faut-il pas majorer ses résultats. Le plus fantasque des individualismes continue de sévir. Barruel a mis lui aussi trop d'ordre dans tout cela. Il a reconstruit et coloré, d'une façon gratuite, toute la maçonnerie du reflet que portent les seuls hauts grades. C'est faire fi de la complexité, de l'évolution et surtout de la chronologie.

Que la Franc-Maçonnerie *ait préparé* la révolution ce n'est pas une thèse cléricale. Le fait ne souffre aucun doute ; il suffit de préciser le sens du mot *préparer.* Ce sont les modalités et les proportions qu'il resterait à qualifier. Alors que E. Le Forestier ne consent à voir dans la maçonnerie qu'une caillette sentimentale jouant sous son loup de velours, que A. Mathiez assure que son rôle politique est presque inexistant, M. Gaston Martin, dans un livre paru il y a quelques années sous le signe du Grand Orient, prétend bien démontrer que la maçonnerie fut la cheville ouvrière, le grand moteur de l'émancipation de 89[1]. Il fait sans doute beaucoup d'honneur au Grand Orient ; malheureusement les pièces qu'il cite sont maigres et les conclusions débordent visiblement les documents. Il rit des romans *anti-jacobins* de l'abbé Barruel. Evidemment il rejette le complot, mais il met si bien en vedette le rôle capital de la maçonnerie que, parvenus au bout du volume, nous n'avons plus qu'une idée : lui décerner *le prix Barruel.*

1. *La Franc-Maçonnerie française et la préparation de la Révolution.* Voir P. Dudon, *Etudes*, 5, 20 octobre 1926. — A. Mathiez, *Annales historiques de la Révolution française*, septembre-octobre 1926. — H. Sée, *Revue Historique*, mai-juin 1926, pp. 94-96.

Les recherches minutieuses d'Augustin Cochin ne mènent pas à d'aussi généreuses conclusions. L'activité maçonnique s'insère ici dans un système plus vaste, dans la *Machine* des *Sociétés de pensée*. La maçonnerie a tenu sa partie, mais n'a pas dirigé l'orchestre.

Les *Sociétés de pensée* agissent comme des générateurs abstraits; les catégories idéologiques modèlent ou plutôt déforment les esprits. Ce qui nous intéresse particulièrement, c'est de noter chez Cochin une méthode absolument opposée à celle de Barruel. Le prenant aux derniers confins de la périphérie, il file le Jacobin jusqu'au centre de la Machine. Voici comment il expliquait à Charles Maurras la marche qu'il préconisait ; elle est évidemment plus scientifique :

« Au lieu de considérer la maçonnerie d'abord en elle-même comme un monstrueux complot, puis de s'efforcer d'introduire cette colossale machine dans la trame de l'histoire ordinaire, — entreprise évidemment impossible — on suivrait la marche inverse : on partirait de l'histoire elle-même étudiée de très près. Au lieu de débuter par les projets régicides de Weishaupt et les crimes de Kadosch, on s'appliquerait à suivre les menées de tel groupe de *patriotes* dans une ville de province. Au lieu de s'attacher aux documents maçonniques proprement dits, toujours vagues et équivoques, on partirait de documents d'archives ordinaires... La marche de la maçonnerie n'a rien d'héroïque. Pour comprendre son rôle immense, il faut descendre au détail infime et monotone de ses moyens... »[1].

Il dit ailleurs qu'il est difficile de traiter de la maçonnerie, car elle est insaisissable ; *c'est une direction, elle n'a pas de nom* ; elle groupe les hommes suivant leurs tendances plutôt qu'en fonction de leurs idées.

Barruel a le tort de procéder ainsi qu'un doctrinaire. Il a l'imagination ardente et l'on a beaucoup abusé de ce qu'il drapait ses personnages et les poussait sur la scène tragique avec le poignard de Kadosch. Doctrinaire tout ensemble et empiriste. Aux rouages anonymes il substitue trop de volonté une et lucide. C'est entendu, mais il reste, sinon le complot qu'il décrit d'une façon *statique*, c'est-à-dire où les conjurés ont leur poste et leur heure, du moins une conspiration latente, diffuse, ce complot *dynamique* qu'il a parfaitement décrit dans la conspiration des Sophistes.

1. Dans le livre de M. Antoine de Meaux sur Cochin (*Roseau d'or*), voir pp. 271, 43-44, 268-269.

III

Ce qui subsiste dans les *Papiers Barruel* de documentation maçonnique n'est pas copieux. Mais comme on a souvent relégué cette information parmi les contes de Barbe-Bleue, il sera bon de signaler rapidement ces sources manuscrites, d'en relever la portée. Pour procéder clairement nous proposons de voir quelle description de la maçonnerie en ressort, ce qui concerne l'activité maçonnique aux abords de la Révolution, ce qui touche à la propagande illuministe dans la maçonnerie.

De son bref passage entre les colonnes du temple, Barruel n'a pas rapporté grasse provende, mais une curiosité aiguisée. Il obtient des Frères quelques grimoires auxquels il applique une exégèse tenace et périlleuse. N'insistons pas sur l'émotion massive du Frère qui revient en gémissant : « Où étais-je ? Que vous aviez bien raison ; c'est tout ce que je puis dire. » Barruel l'avait sans doute trop préparé à recevoir le choc[1]. Mais, une fois en exil, on lui fit tenir mémoires, notes et observations. Il en est plusieurs de notables.

A plusieurs reprises, Barruel, qui a beaucoup lu, déclare qu'il ne saurait se contenter des Montjoie et des Lefranc ; s'il les cite, c'est avec réserve, car il veut être *rigoureux* dans ses preuves ; il puise plus volontiers dans les aveux des initiés repentants. Une note manuscrite sur les Kadosch porte cette souscription : *note sur les secrets communiqués par M. le baron Dulin*. Un mémoire important de six grandes pages est intitulé : *détails que j'ai promis à M. l'abbé Barruel*. Il ne nous est pas loisible de donner ici cette pièce par le menu ; le contenu en a passé dans le tome IV (pp. 119-120). Le nom du témoin a été soigneusement caviardé, mais comme c'est au même initié que l'abbé doit ses précisions sur les Rose-Croix, nous découvrons qu'il s'agit d'un grave magistrat qui vingt ans durant, à partir de 1761, battit maillet, connut tous les grades jusqu'à *Kados*[2] et visita grand nombre de Loges. Qu'y a-t-il de saillant dans sa déposition ? Des initiations où l'on mène des plus pieux objectifs à la conquête de Malte et à la restauration de *la loi naturelle* — il insiste sur ce dernier

1. *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, t. II, pp. 215-217. Nous citons toujours d'après l'édition Fauche, 1803.
2. C'est le grade horrifique par excellence.

point — ; des tentatives illuministes allemandes où les aigrefins drainent l'or français pour le *Grand Œuvre* : « Je n'ai jamais vu conférer ce grade (Rose-Croix allemand), je me rappelle seulement en avoir vu les catéchismes et les cahiers ; ils étoient propres à enflammer les têtes combustibles » ; institution en 1787, dans les provinces, d'un nouveau grade qui sent fort l'illuminisme ; prédictions, vers cette époque, d'une aurore prochaine où le secret maçonnique serait la propriété de tous les êtres libres et pensants. Notons que ce vénérable n'exigea jamais de serment, mais seulement une parole solennelle. Ces allusions fréquentes à la *loi naturelle* expliqueraient beaucoup de choses à qui chercherait la marque spécifique de la maçonnerie.

Un autre témoignage est du Chevalier Payen (nous ne pensons pas que ce soit Dayen). Cette fois le nom nous est livré par une lettre de l'intermédiaire, l'abbé Blandin[1]. Payen a *vu* des cérémonies rosecroix bien sacrilèges, des parodies de la Cène, mais il ne croit pas que la simple maçonnerie (les trois premiers degrés) ait avoué l'athéisme ni la loi naturelle ; il y a vu beaucoup de jeu. Mais dans le grade de Kados tout respire le sang et la vengeance. On y abat trois têtes, celles de Clément V, de Philippe le Bel et du Grand Maître de Malte. « J'ai vu une de ces réceptions communiquées ; ceux qui m'y admirent me firent l'honneur de croire que je n'étois pas de force à soutenir la réception en règle. On m'astreignit au serment. » Il l'a tenu, mais il est temps de le rompre. Que les imprudents en profitent. *Te Deum laudamus.* « On voit, dit avec honnêteté Barruel, que j'avois adouci le grade : je n'y annonçois qu'*une* tête à couper. » Le polémiste ne peut trahir ses témoins, mais il a permission de nommer MM. de Gilliers et d'Orfeuil.

Loin de la façade mondaine, décente et bleue de la Loge, on claque des dents dans les arrière-grades. C'est le royaume de l'horreur, des feux de bengale, des fantasmagories, des spectres, des échelles à bascule, des puits, des abîmes, des breuvages mystérieux, des pistolets braqués, des têtes coupées, des gestes régicides. Barruel a bourré plusieurs pages de ces horrifiques choses[2]. Qui plus est, ce tableau n'est pas fantaisiste. Ni délire, ni roman. Les rituels sont connus. Barruel n'a rien inventé. Ces descriptions

1. Cf. *Mémoires*..., t. IV, pp. 119-122.
2. *Mémoires*..., t. II, pp. 199 et suiv. ; *Des Grands Mystères*...

véridiques ne doivent pas jeter le discrédit sur son œuvre[1]. La seule question à débattre est l'interprétation de ces rituels ténébreux et sanglants. Que les hauts grades soient devenus le groupement prépondérant de cette masse amorphe, il n'est rien de plus sûr. L'occultisme s'est frayé un chemin hérissé d'animosité maçonnique à travers les Loges bleues. Le Grand Orient n'eut pas les reins assez forts pour abolir les hauts grades. Il transigea. Il se trouva, dit A. LANTOINE, lui aussi obligé « de distribuer des bots de rupans pour entretenir la dévotion de ses paroissiens[2] ». Il est difficile d'établir comme Barruel un fil satanique qui conduit l'adepte du seuil candide à l'antre de Kados. Il est erroné, redisons-le, de juger l'ensemble de la maçonnerie en fonction des hauts grades. Les cas variaient à l'infini et les loges bleues comme les arrière-loges valaient dans la pratique ce que valaient leurs adeptes influents et leurs meneurs. Ceci soit dit sans méjuger la force de la *Machine* et le réseau serré qui entoura la Royauté en 1789. Tout cela ne valait pas bien cher. A-t-on néanmoins le droit de peupler les hauts grades de noirs complots et d'exciper d'une liaison criminelle des grades eux-mêmes. En d'autres termes, quelle portée avaient ces rites de vengeance ? Barruel demandait naïvement si la triple décollation ne constituait pas un apprentissage de régicide. Il faut avouer, comme le firent beaucoup de maçons notoires, que la lumière n'éclaira ces rites sanglants qu'après les forfaits de la Révolution. A vrai dire, les yeux se dessillaient un peu tard. Ces rites signifiaient ce qu'on leur demandait de signifier et ici nous sommes dans la mouvance de toutes les passions politiques ou personnelles. Symbolisme pour le moins peu rassurant en vérité. Mais le polémiste avait cent fois raison de dénoncer les fantasmagories des arrière-loges et leurs cérémonies sinistres ; ses anathèmes, ses interprétations atteignent justement beaucoup de loges particulières, surtout depuis 1785, mais son regard s'est raccourci parce qu'il s'est trop attaché aux symboles. Qu'il eût argumenté avec plus de bonheur, s'il eût seulement démontré les dégâts psychologiques causés par ces rites, le danger du cadre initiatique, le péril

1. Lire dans J. VULLIAUD, *Les Rosc-Croix lyonnais au* XVIII[e] *siècle*, pp. 194 et suiv. Le catéchisme de Kados. Nous l'avons comparé avec celui des *Papiers Barruel*.
2. A. LANTOINE, *Histoire de la Franc-Maçonnerie française* (1925), pp. 230 et suiv. ; pp. 300 et suiv.

de l'ambiance maçonnique, l'influence du travail d'atelier ! Poignards, vengeance à Dieu, têtes coupées, anathèmes au triple mannequin et à ses successeurs, revendications anti-pontificales, tout cela n'était-il point apte au premier chef à créer une mentalité louche et subversive, à fomenter une névrose contagieuse ?[1] Le danger spécifique de la maçonnerie a toujours été, même aux origines, dans sa puissance modeleuse, bien plus que dans une philosophie qui lui fût propre.

Nous parlions tantôt de la mouvance des passions. Les fantaisies, les puérilités pullulaient dans les loges, mais aussi les ambitions. Prenez le marquis de Chefdebien, l'*Eques a capite Galeato*, un Frère terrible. Que veut-il ?

« L'arrière-pensée de Chefdebien, comme celle de tous ses émules, est de connaître tous les régimes maçonniques, d'en posséder tous les grades, de s'emparer de la direction générale pour faire aboutir le Grand Œuvre tel qu'il le conçoit. Sa correspondance... est du plus haut intérêt, parce qu'elle nous montre le vide de tous ces verbiages, le ridicule de ces prétentions d'apparence élevée et leur danger, lorsqu'elles s'appliquent aux doctrines religieuses et aux nécessités du gouvernement. Leur perfection conduit tout droit à l'hérésie et à l'anarchie »[2].

Ces arrière-grades étaient le terrain de culture des utopies, des haines, des ambitions. Ne voyons-nous pas Willermoz, qui suivit le cours d'un rêve immense, celui de diriger une maçonnerie internationale sous la maîtrise occulte de sa Loge, Willermoz qui voulait être un souverain pontife inconnu, ne le voyons-nous pas, lui, « l'homme de France le plus maçonnisant », inquiet de certains systèmes « affreux par leurs conséquences » ? Certains sont futiles, d'autres chimériques, d'autres enfin inspirent une *juste horreur*. Et il se vantait près de Hund, à l'heure qu'il postulait l'admission dans la *Stricte Observance*, d'avoir amendé les catéchismes des grades de vengeance en raison de leurs funestes conséquences[3]. Les terreurs de l'abbé Barruel ne répondraient-elles pas à quelque chose de réel ?

1. Cf. Joseph de Maistre, *Mémoire à Brunswick*, éd. E. Dermenghem, p. 96 ; G. Bord, *Histoire de la maçonnerie*, p. 205 ; G. Martin, *La Franc-Maçonnerie française*, pp. 82-84.
2. G. Bord, dans *Rev. Intern. des Soc. Sec.*, 5 sept. 1913, p. 3083.
3. P. Vulliaud, *Les Rose-Croix lyonnais*, pp. 135, 145, 150, 148, 179, 180, 194.

IV

Quoi qu'il en soit, Barruel prétend bien ne pas donner un simple roman policier, ni des contes de Croquemitaine. Lorsqu'il décrit l'activité de la *Propagande*, il s'appuie sur les Mémoires de Christophe Girtaner lui-même très mêlé aux loges[1]. Le témoignage du *seigneur français*, orateur de plusieurs Loges, n'est pas rassurant sur le compte de la maçonnerie, illuminisée si l'on veut[2]. Ce gentilhomme, d'abord *en sommeil*, fut relancé et invité à une assemblée *fort intéressante;* il entendit des choses telles qu'il crut devoir visiter le ministre et lui demander s'il avait l'œil ouvert, car il estimait en danger et le Roi et l'Etat. Et cela dès 1786. Et ce que Barruel sait de ce seigneur, il le sait directement. Il l'a joint et interrogé à Londres[3] et c'est de sa bouche qu'il tient la conversation qu'il eut avec le ministre de Louis XVI.

Si Barruel décrit les machinations des *Amis des Noirs*, il fait usage des impressions du marquis Beaupoil de Saint-Aulaire, d'un mémoire rédigé par lui à l'intention du polémiste[4]. Dans cette société à façade philanthropique, se trouvaient des dupes et au-dessus un comité régulateur. Or M. de Beaupoil fut invité à s'inscrire ; il y alla de bonne foi, mais trouva *un repaire de conjurés.*

Lorsque Barruel parle de la Loge de la rue de la Sourdière et de ses Illuminés, il le fait de seconde main, il est vrai, mais d'après un homme très lié avec M. Raymond, swedenborgien, ancien maître de postes à Besançon[5].

C'est par un maçon dont nous avons déjà longuement cité le témoignage que Barruel connut le nouveau grade d'inspiration illuministe[6].

Telle lettre de Charles de Gastines (6 janvier 1799) nous édifierait, s'il en était besoin, sur l'activité secrète de la maçonnerie dans les sphères militaires. C'est un témoignage de seconde main,

1. *Mémoires...*, t. II, pp. 310 et suiv.
2. *Mémoires...*, t. II, p. 314.
3. *Mémoires...*, t. I, pp. 249 et suiv. Le contenu et le détail de ces pages correspond par ailleurs à ce que nous trouvons dans le Mémoire *Preston*, au sujet de Le Roi.
4. *Mémoires...*, t. II, pp. 319 et suiv.
5. *Mémoires*, t. V, pp. 80 et suiv.
6. *Mémoires*, t. V, pp. 94-95.

mais il nous en apprend beaucoup sur la correspondance avec le *Grand Orient.*

Lorsque Barruel nous dit le rythme accéléré de la maçonnerie illuminisée, ces ordres impérieux lancés de Paris, cet afflux, ce bourrage de loges, il a encore des pièces à nous présenter[1]. Un certain chevalier de la Calprade est mis en cause : ce qui vaut à l'abbé Barruel une lettre de rectification (7 juin 1799, de Palma). Si cette lettre corrige plusieurs inexactitudes des *Mémoires*, elle laisse intact le fond de l'information. Enfin si Barruel nous affirme que Philippe d'Orléans est parti pour l'Angleterre parce qu'il sentait la Cour trop forte et voulait laisser mûrir la Révolution, c'est M. Beaupoil de Saint-Aulaire qui lui communique cet aveu de Brissot.

La plus notable partie des *Mémoires* de Barruel est consacrée aux sophistes de l'anarchie, aux Illuminés. De l'aveu même de LE FORESTIER, c'est une partie des plus solidement documentées[2]. Mais tandis que M. LE FORESTIER tient ces énergumènes pour gens assez inoffensifs[3], Barruel prend la secte de Weishaupt et de Knigge pour foncièrement subversive. Prenons seulement deux points de repère pour contrôler ici les *Mémoires :* le convent de Wilhelmsbad (1782) et le voyage des Illuminés à Paris (1787). Ce convent était destiné à mettre un peu d'ordre dans le chaos maçonnicus. Les Illuminés se proposaient bien d'y pêcher en eau trouble. Parmi les députés français se trouvait Henri de Virieu. Or, ce gentilhomme rapporta, dit-on, qu'il se tramait là-bas de redoutables desseins[4]. GUSTAVE BORD[5] prétend que les dires de Virieu ne sont ni si clairs, ni si décisifs. A notre tour, nous croyons que les défiances du savant historien ne sont pas fondées. Notons seulement qu'une relation maçonnique transmise par *la lumière naissante* de Francfort fortifie les déclarations de Virieu. Elle est dûment signée. Comme on accusait le convent d'avoir été un pétaudière, elle dit : « Le bon ordre ne fut troublé qu'en une seule occasion où tous les frères s'unirent contre un des

1. *Mémoires...*, t. II, pp. 325-326.
2. Nous possédons la documentation fournie par Starck et ses amis.
3. Voir à ce propos P. DUDON, *Etudes*, 20 janvier 1919, spécialement pp. 192-194, où l'on appelle l'attention de Le Forestier sur la correspondance de Chalgrin, secrétaire du ministre de France à Munich, qui prend fort au sérieux les Illuminés de Bavière.
4. *Mémoires...*, t. IV, pp. 160-161.
5. *Autour du Temple*, t. I, pp. 431-435.

principaux fondateurs de *l'Union Eclectique*, *Eques ab orne* (Dittfurth) [*Minos* chez les Illuminés] au moment où il venait de prêcher les plus abominables doctrines des Illuminés. » Le rapport dit « prêcher » et, quoiqu'il faille penser d'un rôle personnel de Dittfurth, il ne s'agit pas d'un propos d'après-dîner, ni d'un entretien furtif[1]. On sait ce qu'Haugwitz, qui devint par la suite anti-maçon, a dit de ce même convent. Concluons seulement que Barruel n'est pas la proie fatale des bavards et des fantaisistes.

Les Illuminés allemands avaient cependant ajourné leurs vues scélérates sur la nation française. Enfin, voici en 1787 que s'en viennent à Paris deux pélerins : *Amélius* et *Bayard* (Bode et Busche). A quelle loge descendent-ils? A la loge des *Amis Réunis* et non à celle du *Contrat Social*. Une erreur typographique du 2e volume aurait pu insinuer qu'il s'agissait du *Contrat Social ;* Barruel se corrige donc et reçoit à ce propos des félicitations de Starck, dans une lettre du 23 avril 1789. Starck est assuré qu'il s'agit bien des *Amis Réunis*, car lui-même avait reçu une lettre du fameux Savalète de Lange qui le priait d'adresser sa réponse au n° 37 de la rue de la Sourdière, à *M. Misa du Renis* (anagramme d'*Amis Réunis*).

Que se passa-t-il dans cette loge? Barruel avoue que « les portes du ténébreux sénat se ferment sur l'histoire ». Dans le Mémoire d'importance où Starck, grand pourvoyeur de documents, donna à Barruel une esquisse historique de l'*Illuminatisme*, nous lisons que les deux apôtres communiquaient leur secret à une commission bien triée, qu'ils rendaient un compte fréquent à leurs mandataires, que la loge fut *illuminatisée*. Barruel ne suit pas ces conclusions ; il est plus réservé sur l'issue de ces pourparlers, mais il affirme que les événements subséquents demeurent significatifs[2]. L'illuminisation des loges s'accélère, un nouveau grade est créé, on garnit les Ateliers, on institue une foule de comités régulateurs, les ordres se font impératifs.

Le Forestier, qui sourit toujours des esbrouffes illuministes, est d'avis que le voyage d'*Amélius* et de *Bayard* a été inter-

1. Cité d'après Galiffe par F. Vulliaud, *J. de Maistre franc-maçon*, pp. 170-171.
2. *Mémoires...*, t. V, p. 94.

dates. On a peut-être *barruélisé* sur le tard et il n'est rien de si amer qu'un homme berné.

Faut-il, pour dire le vrai sur la maçonnerie du XVIIIe siècle, s'en tenir aux idylliques séances de la maçonnerie bleue ou pénétrer avec effroi dans l'antre des arrière-loges, ou bien encore, sans imaginer un bloc homogène, dénoncer la maçonnerie comme une dangereuse pédagogie, une *académie de conspiration?* Mettons d'abord à part qu'il y a un problème de dates. Beaucoup de maçons étaient respectables, c'étaient des esprits inoffensifs, mais l'institution fut, de par ses cadres, le pionnier de la Révolution. Sans forcer le symbolisme du Kados, ne reste-t-il pas certain que c'étaient là des jeux bien risqués pour les têtes chaudes ou les meneurs cauteleux? Barruel a entrevu beaucoup de choses qu'il n'a pu démontrer. Niaiseries, archéologie templière, supercheries, ambitions, projets anarchiques, tout se mêlait, mais n'oublions pas qu'une puissance maléfique pouvait y trouver son compte.

On nous objectera : « Comment ces frères loyalistes, royalistes, bons bourgeois, chrétiens, ecclésiastiques même qui fréquentaient ces cercles enjoués et dont les *planches à tracer* ne révèlent rien de criminel auraient-ils fomenté la Révolution ? » Prenez l'atelier de la *Révérende Loge Saint Joseph du Parfait Accord* de Versailles (1784-1789), vous serez fort édifié[1]. On y requiert trois qualités : l'agrément de l'esprit, la douceur du caractère, les sentiments d'amitié ; on défend d'agiter toute question théologique, politique, de proférer des blasphèmes, des obscénités, des paroles satiriques ou équivoques, de se tutoyer, de se nommer autrement que *frère*, de parler d'autre langue que le français. Ne dirait-on pas de la primitive Eglise?

Est-ce que Barruel n'est pas lui-même le plus zélé défenseur de la loge du *Contrat Social?* On pourrait lui objecter qu'il les défendrait également, s'il les connaissait toutes. Néanmoins la bonté individuelle des maçons, ni la responsabilité qu'il impute à l'Illuminisme corrupteur et anarchiste ne le détourneront d'être violemment anti-maçon. La maçonnerie est-elle innocente sans les maçons, les maçons sans la maçonnerie? La critique que nous venons de faire nous a peut-être mis à même de mieux répondre.

1. Bibl. de Versailles, *Ms. F.*-747.

Tout le monde en était ! La belle excuse ! Chaque loge peut dire : « Voyez la blancheur de mon tablier, l'azur de mon cordon, la netteté de ma truelle ! » Les maçons se sont pour le moins prêtés en masse et dans un cadre que M. Gaston Martin assimile à une organisation très serrée, à une idéologie dangereuse et qui a porté tout naturellement ses fruits.

« Bannissons, dit P. Vulliaud, le vocabulaire barruéliste qui a transformé un mouvement d'abord politique, moral et social, une ivresse mystique en préméditation de vengeance et en saturnales concertées entre pervers et bandits. La monarchie était morte avant sa déchéance réelle, dans l'esprit de ces membres du clergé et de la noblesse qui formaient un parti dont la franc-maçonnerie était le lien idéaliste et organique. »[1].

Conclusions

Des conclusions plus larges sur l'œuvre de Barruel, sur la valeur des *Mémoires*, déborderaient ces quelques pages qui ne veulent être qu'un inventaire. Un examen plus minutieux nous permettrait d'affirmer que l'abbé Barruel, qui ne s'est pas trompé en décrivant et en dénonçant l'idéologie des sophistes, n'a pas, autant qu'on le répète, calomnié à coups d'imaginative la franc-maçonnerie du xviiie siècle. Il n'a pas su, il n'a pas pu qualifier le mode de l'activité maçonnique, mais cette activité, il l'a entrevue. Il a entrevu *la machine* d'Augustin Cochin. A force d'affirmer les puissances subversives de l'idéologie à cette époque, on finirait par douter qu'il y eut des mots d'ordre assez précis pour déclancher des manœuvres sociales et politiques fatales.

Tenons-nous en à la documentation de Barruel. Elle démontre que le polémiste, s'il manqua de méthode, fut sincère et consciencieux. En définitive, on ne saurait sans injustice jeter pardessus bord son témoignage. Il vécut dans une atmosphère à laquelle nous restons assez étrangers. Il a vu, entendu, flairé, questionné. Qu'on se refuse à croire au complot, tel qu'il le décrit, fort bien, mais qu'on ne repousse pas du pied, comme un fatras de légendes, l'ensemble de son réquisitoire.

Abel Dechêne.

1. *J. de Maistre franc-maçon*, p. 228. Cf. Barruel, *Mémoires...*, t. II, pp. 107-108.

L'ARCHÉOLOGIE PALESTINIENNE ET LA BIBLE

(Deuxième article)

III. — Les procédés de l'archéologie

« C'est en forgeant qu'on devient forgeron. » Ce proverbe populaire ne s'applique pas seulement à l'exercice d'un métier manuel ou d'un art : il exprime aussi une des lois les plus fondamentales du progrès scientifique. Pour faire des recherches bien ordonnées, et qui aient à priori chance d'aboutir, il faut une méthode. Et cependant, il est non moins vrai d'affirmer que la plus précieuse et presque la plus tardive des découvertes qui suivent la recherche, c'est celle d'une méthode bien construite. En d'autres termes, les principes, les précisions, les manières de faire, qui constituent l'esprit et la pratique d'une méthode ne s'élaborent que lentement, dans les tâtonnements de l'expérience quotidienne. Quand la méthode a atteint ses dernières précisions, la science peut être considérée comme faite.

Le résumé historique qui précède a nettement montré que dans la mesure même des résultats acquis, la technique de l'archéologie a suivi le rythme d'un progrès constant.

Il est difficile de résister à la conviction qu'à l'heure actuelle, tout au moins dans ses grandes lignes et dans la plupart de ses détails, elle a pris sa forme définitive. C'est ce qui permet d'en exposer sommairement la nature.

Et d'abord, pourquoi, en matière d'archéologie, parle-t-on sans cesse de fouilles ? Pourquoi le travail archéologique est-il essentiellement un travail de fouilles ?

Parce que l'observation en surface donne peu de résultats. Les ruines visibles sont rares, récentes, peu respectées par les habitants du pays. Le fussent-elles, leur aspect changerait rapide-

ment, par le seul fait des pluies, des vents, de la végétation. Parfois, les ruines de surface sont assez considérables pour former ce que les Orientaux appellent un khirbet, c'est-à-dire un amas de décombres. On pourra avoir intérêt à le déblayer, mais en toute hypothèse, le profit sera mince, car il ne représentera qu'une période historique unique et récente, à savoir : romaine, byzantine, musulmane, ou franque. Si donc on veut atteindre les anciennes civilisations, il faut fouiller.

Lorsqu'en effet une période historique disparaît pour céder la place à une autre, les nouveau-venus ne s'imposent pas le travail considérable d'écarter les décombres pour retrouver le sol vierge, mais ils construisent leur cité sur les débris de l'ancienne en réemployant une partie des matériaux. Ainsi, sur les sites de longue durée, le niveau du sol s'est élevé progressivement, formant une série de strates, dont l'ensemble représente l'évolution de la civilisation en un même lieu. L'épaisseur des strates est variable, puisqu'elle dépend de la durée des périodes historiques correspondantes. Flinders Petrie (*How to observe in Archæology*, p. 15) estime qu'en Palestine, l'épaisseur *moyenne* d'un strate est de 1 m. 60 environ pour un siècle : elle varie en effet, selon les circonstances, de 0 m. 50 à 3 mètres. A la longue, les niveaux superposés en arrivent à former ce qu'on appelle un tell.

Le tell ne se laisse pas confondre avec les collines de formation naturelle : il est plus long que large ; ses pentes sont rapides, son sommet forme généralement une surface plane, dominée par un mamelon à l'une des extrémités. Des débris de poterie, en nombre considérable, sont épars de tous côtés sur le sol ! et manifestent, en dehors de tout autre signe, l'antiquité du site.

A portée des tells, le long de quelque pente rocheuse et généralement dans la direction de l'Ouest, sont les nécropoles. Pour l'archéologue, c'est une bonne fortune que de les découvrir, car normalemnt les tombeaux, par leur structure, leurs ornements, leurs symboles, leurs inscriptions, leur mobilier, livrent d'un coup le secret d'une période historique. Souvent même, comme ils ont été utilisés par les générations successives, ils projettent de la lumière sur l'ensemble de l'histoire locale. Malheureusement, bien que la Palestine soit remplie de tombeaux au point

de ressembler à un gâteau de miel (Fl. Petrie), il est rare de les trouver intacts. La plupart ont excité la cupidité des indigènes, ou simplement, ont été utilisés comme habitations ou citernes.

Quand l'archéologue a jeté son dévolu sur un site, quel but général doit-il se proposer ? quelle idée directrice doit dominer son travail jusque dans les détails ?

Il fut un temps où l'on allait aux ruines comme à un lieu mystérieux qui recèle un trésor. Trouver des pièces curieuses, des « antiquités », capables d'intéresser l'opinion, d'enrichir les collections d'un musée, et par surcroît de faire une renommée au fouilleur, semblait un motif suffisant des expéditions archéologiques. Cependant, si de semblables trouvailles avaient un intérêt, ce n'était pas pour l'histoire. Que vaut, du point de vue strictement scientifique, une pièce, même intéressante en soi, dont on ne possède pas l'état civil, c'est-à-dire ni l'âge ni la provenance exacte ? Le plus grave, c'est que pour la trouver, on a la plupart du temps négligé d'observer, et la structure des ruines, et les stratifications, et quantité d'autres objets dépourvus peut-être de valeur artistique mais précieux au point de vue archéologique. Et non seulement ces données ont été négligées, mais elles risquent d'avoir été dispersées, bouleversées, détruites, au point que le site est devenu partiellement ou totalement inintelligible. Or cette perte est irréparable, tout comme le serait celle d'un manuscrit qui constituait, pour une époque donnée, un témoin de premier ordre. Le maladroit, qui poussé par le désir de trouver des pièces rares a dilapidé les données d'un tell, est comparé par Hill (*How to observe in Archœlogy*, p. 9) à l'enfant qui cueille des fleurs et les disperse à un ou deux milles de distance : « Si l'action de l'enfant est une étourderie, celle du fouilleur est un crime. » Il faut donc laisser aux indigènes et autres fouilleurs clandestins, d'ailleurs impitoyablement poursuivis par les Administrations, la triste spécialité de piller les ruines. La tâche du véritable savant est tout autre, et il ne doit cesser de l'envisager avec une grande droiture d'intention.

Quel est donc le principe intangible que celui-ci ne cessera d'avoir en mémoire, et qui dominera les moindres épisodes de la recherche ? C'est que les différentes époques de l'histoire du

site doivent être expliquées en elles-mêmes, dans leur succession, dans leur contact avec l'histoire générale, par le moyen des documents que renferment les ruines. Or pour atteindre ce but, il faut savoir accueillir les témoignages les plus humbles, ne pas craindre de les multiplier quant au nombre et à la variété, et surtout prêter attention à leurs rapports mutuels. Les objets les plus usuels sont souvent les plus suggestifs de la vie journalière d'un peuple ; le moindre tesson porte en soi de multiples données : la pâte, la cuisson, l'ornementation, la forme ; et chacun de ces détails vaut pour telle époque, non pour telle autre. Un fait peut à première vue sembler négligeable ou n'autoriser qu'une induction très hypothétique, mais plusieurs faits de même ordre forcent l'attention, et font passer l'hypothèse à l'état de conviction solide. A fortiori, en est-il ainsi quand les faits sont de nature diverse : par exemple l'examen de l'appareil d'une construction, joint à celui de la poterie trouvée dans le même niveau, permet de déterminer avec certitude l'âge de ce niveau.

Ainsi les lumières viennent de partout, et elles valent principalement par leur convergence. Dans ces conditions, le fouilleur ne doit pas prétendre réserver le temps de la réflexion et de l'interprétation des documents pour le moment, où la campagne étant finie, il rentre dans son cabinet et prend une connaissance approfondie de ses dossiers. C'est sur le terrain, au jour le jour, que se font les inductions les plus fécondes. Car s'il est vrai que toute fouille est une destruction, il doit avoir saisi le sens du moindre détail, qui demain ne sera plus : il doit toujours être préparé à des improvisations tactiques, dont l'idée lui est suggérée par tel indice mis aujourd'hui en lumière on ne sait pourquoi. En somme, sympathie à priori, à l'égard de tout imprévu qui peut surgir, docilité à enregistrer objectivement et à comprendre toute sollicitation qui sort des entrailles du sol : tel est l'état d'esprit fondamental du bon praticien.

L'intention de l'archéologue est bien formée : comment, dans le concret, va-t-il la mettre à exécution ?

On ne peut mieux répondre à cette question qu'en résumant la première partie du rapport donné par Fisher en 1928 sur les fouilles de Megiddo (*The Oriental Institute Communications*, n° 4). Les titres du chef de l'expédition, l'ampleur du chantier,

l'organisation très perfectionnée du personnel, la netteté et l'abondance des détails pratiques du compte rendu, font que cet exemple est particulièrement saisissant. Il est clair d'ailleurs que les mêmes procédés sont appliqués partout, mais avec des proportions et des modalités différentes, selon les ressources et selon les exigences locales.

A Megiddo, Schumacher, en 1903-05, avait jugé suffisant de faire ici et là des sondages, et d'ouvrir à travers le tell une grande tranchée de 20 mètres sur 12. Ce procédé est démodé, à cause de ses inconvénients : il entraîne en effet la destruction des ruines, avant d'avoir permis d'en relever le plan d'ensemble ; et surtout il ne fournit pas les multiples données nécessaires pour la datation des strates. Car pour l'ordinaire, ceux-ci ne se superposent pas régulièrement comme les couches d'un gâteau : soit hasards de la construction, soit bouleversements ultérieurs, il arrive souvent qu'ils pénètrent les uns dans les autres. De plus, par suite du relief topographique, un même strate peut se trouver à des altitudes absolues différentes. Il est donc évident qu'une section limitée entraîne communément des erreurs.

Le meilleur procédé, si l'on a pu acquérir la propriété de tout le terrain, et si l'on possède les ressources financières, le temps, le personnel, l'outillage nécessaires, c'est de démonter méthodiquement le tell, depuis la surface jusqu'au roc. Telle est la solution à laquelle s'est arrêtée la nouvelle expédition de Megiddo.

Il est apparu que l'ensemble du travail devait réaliser les quatre séries d'opérations suivantes : 1° déblaiement préliminaire ; 2° dégagement des ruines et des objets qu'elles contiennent ; 3° établissement des plans, description et classification des objets ; 4° photographie.

1° On a commencé par dresser une carte du tell, divisée en carrés. Sur trois d'entre eux, on a mis à l'œuvre une équipe d'ouvriers. Les équipes sont formées de gens du pays, hommes, femmes et enfants, avec un cadre d'Egyptiens déjà entraînés. Elles sont placées sous le contrôle d'un surveillant général et d'un contremaître particulier. Leur tâche est ainsi répartie : quatre à six piocheurs attaquent le sol, sur une profondeur de trente centimètres ; derrière eux, un nombre double de travailleurs émiettent la terre et mettent de côté les tessons qui présentent quelque intérêt ; d'autres portent aux wagons la terre qui est ensuite

évacuée. Les tessons qu'on a recueillis sont déposés dans des couffins dont chacun a son numéro de provenance et qui sont transmis, au plus tard le soir, au « quartier général ».

Une fois ôtée la couche superficielle, les piocheurs reviennent à leur point de départ, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'apparaisse le sommet de quelque construction.

2° La tâche devient alors différente : il s'agit de dégager les murs jusqu'au pavé, en procédant avec assez de précaution pour repérer les différents objets qu'on peut rencontrer. Ces objets sont provisoirement laissés in situ. Si besoin est, un Egyptien procède au nettoyage, avec canif, soufflets et brosse. Il se garde lui-même de les déplacer, tant qu'ils n'ont pas été numérotés, photographiés, et surtout que leur situation exacte n'a pas été reportée sur un plan. Dans le plan et la photographie, il est souvent à propos d'envisager non seulement les objets isolés, mais leur groupement.

Ainsi, l'un après l'autre, tous les carrés d'un même niveau sont explorés. On passe ensuite au suivant, et pour cela, on est obligé de démolir les constructions qu'on vient de découvrir. Généralement, celles de la couche inférieure apparaissent immédiatement, et dès ce moment on peut se rendre compte du chevauchement des époques, et des remplois de matériaux.

Pendant qu'à l'intérieur de la ville se poursuivent les opérations qui viennent d'être décrites, on cherche à l'extérieur l'emplacement de la nécropole. Des travailleurs moins nombreux et plus habiles ont la tâche délicate de déblayer les tombeaux. Les niveaux doivent être soigneusement différenciés, les squelettes et le mobilier mis à jour avec précaution, les parois bien nettoyées, pour que la forme, les particularités, le contenu du local puissent être bien observés et décrits.

3° Au « staff » revient la charge de centraliser, de consigner par écrit et de classer les résultats de la fouille. Jour par jour, la marche progressive des opérations est reportée sur des cartes, et notée sur le journal de fouilles. On dresse un plan d'ensemble au centième, en indiquant les niveaux par des couleurs différentes, et des plans de détail contenant les informations supplémentaires.

Quant aux objets, ils sont soumis à un examen complet. C'est surtout la céramique qui sollicite l'attention. Les pièces sont

d'abord lavées, et les vases brisés patiemment reconstitués jusqu'aux extrêmes limites du possible.

Les fragments irréductibles sont gardés, pour être ensuite enregistrés sous un numéro de classement. Quant aux pièces intactes ou reconstituées, on les dessine à l'échelle de 2/5, et pour les grands modèles, de 1/5 ou même de 1/10. On joint à ce dessin la description des particularités du vase et la mention de l'époque à laquelle il appartient. On note aussi le lieu et la date de la trouvaille, et l'équipe par qui elle a été faite. L'état civil ainsi constitué est inscrit sur une fiche, qui prend sa place dans une série soigneusement classée. On le reporte aussi sur un double registre.

4° La photographie rend les plus grands services. Elle intervient sur le chantier au fur et à mesure que sont découvertes les constructions et les tombes avec leur mobilier. On a souvent avantage à prendre des vues d'ensemble : si l'on veut avoir celle d'un bâtiment, d'un quartier, l'appareil est installé sur un piédestal de 8 mètres. Pour les vues générales, on opère en avion ou en ballon captif : les résultats sont des plus précieux.

On photographie également les objets, et spécialement les pièces de céramique. L'épreuve est un document qui prend place dans l'état civil.

Les explications qui précèdent permettent de voir quel problème se pose devant l'archéologue, tandis que travaillent ses ouvriers et son état-major. Sa tâche est de retrouver le plan des édifices et de la ville à mesure que les détails se découvrent ; de différencier et dater les villes successives ; de déterminer la raison d'être des objets et des constructions pour chaque période, donc de caractériser les civilisations et les influences extérieures qu'elles ont subies ; enfin de retracer le développement de l'histoire locale, et de le replacer dans le cadre de l'histoire générale.

Dans cet ensemble, la question de chronologie joue un rôle de première valeur. Non pas seulement parce qu'une histoire sans date reste dans le vague, mais parce que, dans les flancs d'un tell, les histoires se succèdent et s'entremêlent ; il faut donc avant toute chose dater chaque élément, et déterminer ainsi la portée de son témoignage.

Pour cela, on dispose de plusieurs critères : la nature du terrain, les procédés de construction, la matière dont sont faits les objets, les inscriptions, les monnaies. L'indice le plus universel, et étant donné la rareté des inscriptions et des médailles, le plus explicite, est la céramique. Son emploi étant lié aux nécessités de la vie quotidienne, on la trouve partout et en grande quantité ; les pièces forment des séries dont chaque unité corrobore le témoignage des autres ; de plus, à elle seule, la céramique fournit plusieurs données dont chacune est un critère indépendant, à savoir : la pâte, le procédé de modelage, la cuisson, la forme, la décoration. Enfin, comme elle subit les influences étrangères, elle indique de suite l'époque et la puissance d'emprise d'une civilisation sur l'autre.

Les différents critères permettent rarement de formuler une date précise, mais ils déterminent des périodes. Depuis 1922, on est convenu d'adopter pour la classification des antiquités palestiniennes un cadre chronologique fixe (cf. *Vincent*, *Rev. Bibl.* 1923, 272-275). Il se base sur une donnée qu'on peut déclarer naturelle : l'emploi de plus en plus perfectionné des matières premières de l'industrie humaine, à savoir la pierre, le bronze, le fer. La pierre caractérise, sans dates possibles, les âges paléolithique et néolithique. Le bronze, employé approximativement de 2500 à 1200, couvre toute la période cananéenne, ancienne (2500-2000), moyenne (2000-1600) et récente (1600-1200). Le fer, qui fait son apparition en Orient vers 1200, comprend d'abord la période palestinienne : philistine et juive ancienne, puis après l'exil, juive récente et hellénistique. On a enfin, à partir de 50 av. J.-Ch., les périodes romaine, byzantine, arabe primitive, médiévale franque et arabe récente.

Tels sont les plus importants principes et procédés pratiques dont l'ensemble constitue la méthode de l'archéologie. Leur usage ne supprime pas, ici moins qu'ailleurs, les aptitudes naturelles : observation, diagnostic, savoir-faire ; mais aussi il suppose une grande érudition, beaucoup de connaissances annexes, et des réflexions prolongées. On ne saura jamais trop répéter que les conquêtes de l'archéologie ne sont pas le fait du hasard, ni de je ne sais quelle divination, mais le fruit de la science et d'un travail obstiné.

IV. — Les résultats d'ensemble

L'archéologie palestinienne a tout au plus 40 ans d'âge : c'est dire qu'elle commence à peine à rémunérer les efforts des chercheurs, et qu'elle promet incomparablement plus de résultats qu'elle n'en a jusqu'à présent livrés.

Cependant, ceux qu'on possède sont déjà fort importants pour le nombre et la signification. Il n'est pour s'en rendre compte que d'ouvrir un manuel quelconque d'Archéologie, ou même d'aller prendre une leçon de choses au musée de Palestine à Jérusalem. Dans une lecture ou une visite de ce genre, on ne se trouvera pas en face d'une de ces trouvailles sensationnelles qui ont été fréquentes en Chaldée, en Assyrie, en Egypte, qui frappent l'imagination et passionnent le public. Mais on ne manquera pas d'être surpris par l'accumulation des détails, dont l'ensemble donne une vive sensation historique, et jette la lumière sur une période de l'histoire, ou sur une catégorie de faits dont la succession se prolonge à travers toutes les époques.

Ce qu'on éprouve alors fait désirer que dans des ouvrages de synthèse, des spécialistes qualifiés dégagent les principales idées générales suggérées par tant de recherches minutieuses et tant de données fragmentaires, et nous disent ce qu'ont été, dans les grandes lignes, l'origine et le développement des institutions particulières. A vrai dire, ce genre de travail, bien qu'il ne doive pas être prématuré, et qu'il exige la plus extrême prudence, est déjà commencé. Il l'est dans les essais de reconstitutions partielles auxquelles ont donné lieu certaines fouilles particulièrement productives, par exemple Beisan (*A. Rowe : The topography and history of Beth-Shan. Philadelphie* 1930), et Aïn Shems (*E. Grant : Beth Shemesh. Haverford* 1929). Il l'est surtout dans l'étude d'ensemble présentée dès 1907 par le R. P. Vincent, O. P., sous le titre suggestif : Canaan d'après l'exploration récente. Gabalda. Il est remarquable que cet ouvrage, publié avant l'époque de l'essor définitif de l'archéologie palestinienne, était déjà en état de construire une synthèse et de proposer des conclusions que les découvertes des dernières années ont pu enrichir de références nouvelles, mais non pas modifier.

Le contenu du livre se laisse naturellement grouper autour des titres suivants : 1° Les villes cananéennes : situation ; fortifica-

tions ; édifices privés et autres constructions d'intérêt public ; 2° Les lieux de culte, soit néolitiques, soit surtout cananéens ; 3° Les idoles, amulettes, et autres objets cultuels ; les pratiques religieuses, spécialement funéraires ; 5° La céramique ; ses types, son évolution, sa valeur de documentation ; 6° L'archéologie préhistorique, surtout en matière de monuments mégalithiques.

Chemin faisant, nous recueillons un certain nombre d'aperçus qui se dégagent des faits, et qui sont éminemment aptes à compléter des informations jusqu'alors rudimentaires, ou à corriger des théories erronées. Ainsi, nous dit-on, les sanctuaires néolithiques font constater la haute antiquité du culte (p. 149-151). Les pratiques religieuses des Cananéens ont exercé leur attrait sur les Israélites : il n'est pas d'époque où la masse du peuple se soit laissée entraîner. Ce fait n'est que l'application particulière d'une loi générale (p. 201-204). Les usages funéraires fournissent assez de données pour qu'on puisse tracer un tableau d'ensemble des conceptions sémitiques sur la vie d'outre-tombe (p. 294-296). Enfin, les monuments mégalithiques nous renseignent sur les mouvements ethniques du IIIe millénaire, et sur la vie de ces peuples présémitiques (p. 408-426).

Si féconds qu'ils soient, ces aperçus n'ont été ouverts qu'au hasard des rencontres et rapidement. Arrivé au terme de son exposé, l'auteur se voit en possession d'une documentation assez ample et assez sûre pour élargir à l'extrême son horizon en situant l'histoire de Canaan dans le cadre de l'histoire générale. La situation géographique de ce pays le prédestine à être le lieu où se rencontreront les peuples et les civilisations de l'Asie occidentale, de l'Egypte et de la Grèce. Les Cananéens s'y établissent, venant de l'Orient, dès le IIIe ou même le IVe millénaire. Ils sont suivis par d'autres vagues, particulièrement la vague araméenne, au XXe siècle, à laquelle appartient Abraham. Dès cette époque lointaine, Babylone et l'Egypte exercent simultanément leur influence sur la civilisation cananéenne. L'influence babylonienne tient principalement aux origines et à la race ; l'influence égyptienne vient surtout de la suzeraineté que les Pharaons ont exercée pendant de longs siècles sur le pays, notamment après les victoires de Séti Ier, Ramsès II et Ramsès III. La civilisation grecque (mycénienne, chypriote ou égéenne) prend une

extension considérable au XIVᵉ siècle, grâce à la navigation phénicienne, puis à l'invasion des « peuples de la mer », et finalement, à la présence permanente des Philistins sur la côte depuis Ramsès III.

Il faut noter cependant que tout en gardant l'empreinte de ces influences diverses, le fond cananéen se maintient à travers les siècles avec une fixité remarquable.

C'est dans ce contexte que les Hébreux, venant d'Egypte, paraissent sur le Jourdain, vers 1200. Moitié par lutte directe, moitié par infiltration, ils s'installent péniblement et lentement dans le pays. La civilisation cananéenne avec les éléments disparates qu'elle véhicule, agit puissamment sur eux, et si le génie propre des enfants d'Israël finit par prévaloir, c'est pour marquer nettement une régression. Cependant, il n'est pas possible de fermer la porte aux influences étrangères : après le schisme, le royaume du Nord accueille la culture phénicienne et syrienne ; après la chute de Samarie, les colons imposés par le vainqueur facilitent l'importation d'usages venus de Chypre et de Rhodes. Enfin, Juda lui-même, en dépit des principes séparatistes des rapatriés, se laissera de plus en plus gagner par l'hellénisme, qui finira par tout envahir. Cependant, le vieux fond traditionnel demeurera irréductible, jusqu'au moment où la prédication évangélique sortie de Palestine, changera la face du monde, sans excepter la Palestine.

Telles sont les conclusions générales que les fouilles antérieures à 1907 autorisaient déjà à tirer, et que les résultats plus récents ne peuvent que renforcer.

Tandis qu'on en prend connaissance, dans le beau livre du R. P. Vincent, on ne peut se défendre d'un sentiment complexe, fait à la fois de sécurité et d'admiration. La sécurité vient de ce qu'au cours de cette longue enquête, on a eu mainte occasion d'éprouver la rigueur et la sincérité des procédés mis en œuvre. Quant à l'admiration, elle vient de l'ampleur presque inattendue de la reconstitution finale : incontestablement, ces pages sont de la grande histoire. Ainsi le R. P. Vincent nous fait-il toucher du doigt, et la solidité des méthodes de l'Archéologie, et la portée considérable de son intervention dans la reconstitution du lointain passé.

A. ROBERT,
professeur à l'Institut catholique.

(A suivre.)

À PROPOS D'UN RÉCENT DÉCRET : L'AGE DE LA CONFIRMATION

Cette importante question de l'âge et du cadre de la Confirmation a reçu, au cours des siècles, des solutions pratiques variées. Puisqu'un Décret de la *Sacrée Congrégation des Sacrements* vient de la trancher nettement pour toute l'Eglise Latine, il ne sera pas sans intérêt de tracer en raccourci les phases de son histoire[1].

1° La doctrine générale. — En principe, abstraction faite de la coutume, aucun âge déterminé n'est rigoureusement requis pour recevoir le Sacrement de la Confirmation : il est permis de confirmer quiconque a été baptisé, depuis l'enfant au berceau jusqu'au vieillard. C'est que, selon la remarque de saint Thomas, « l'âme dont la nature est spirituelle et immortelle, ne connaît pas les changements qui amènent, dans la vie des corps, les périodes de l'enfance, de la jeunesse et de la vieillesse[2] ».

2° La discipline primitive. — Jusqu'au xe ou xie siècle, la coutume générale fut de confirmer aussitôt, ou presque, après le Baptême, non seulement les adultes, mais même les tout petits enfants[3]. On en trouve la preuve indiscutable dans tous les do-

1. Cet article constitue l'un des chapitres du volume II des *Etapes de la Vie Chrétienne :* Le Baptême et la Communion Eucharistique, qui va bientôt paraître chez Desclée, 30, rue Saint-Sulpice, Paris.

2. S. Thomas : *Somme Théologique*, IIIa, q. 72, art. 8.

3. On sait que dans l'Eglise Orientale, qui comprend les Eglises syrienne, arménienne, ruthène, copte, etc..., la Confirmation est encore régulièrement conférée aux enfants immédiatement après le Baptême.

cuments ecclésiastiques primitifs, en particlier dans les écrits des Apologistes, comme Tertullien (160-245), et dans les lettres des Papes : saint Innocent Ier (401-417), saint Grégoire Ier (590-604)... Il n'est pas jusqu'aux *Capitulaires* des Rois francs qui ne soient très explicites sur une pratique alors reconnue comme obligatoire : l'ordre y est donné aux Prêtres d'annoncer aux fidèles qu'ils doivent présenter le plus tôt possible les petits enfants à l'Evêque, pour être confirmés.

3° **Premières infractions nécessaires.** — Cependant, à mesure que l'Eglise développait ses conquêtes, les campagnes se peuplèrent de chrétiens ; on dut y établir des « *Baptistères* », et confier aux simples Prêtres le soin de verser l'eau sainte sur le front des catéchumènes[1] ; et il fallut nécessairement introduire un intervalle entre les deux premiers degrés de l' « *Initiation chrétienne* ».

Ce ne fut d'abord qu'un délai forcé, qu'on désirait rendre le plus court possible ; mais on devint assez vite beaucoup moins scrupuleux, et l'on ne se pressa plus de faire imposer la main sur la tête des nouveaux baptisés. Cette tendance se manifeste surtout dans l'Eglise d'Angleterre.

Les Conciles intervinrent et protestèrent, en particulier celui de Lambeth (1236), qui demanda « que l'on conduisît les enfants à l'Evêque sans attendre qu'il vienne lui-même » ; et cela « sous des peines sévères », ajoutèrent ceux de Wigorne et d'Oxford. Puis, tout en récriminant, ils cédèrent peu à peu ; c'est ainsi que le Concile de Worcester en 1240 ne permet pas d'attendre plus d'un an, tandis que le Synode de 1287, tenu en cette même ville, admet un délai de 3 ans.

De leur côté, les Pères et les Docteurs, faisant écho à la voix des Conciles, prenaient parti pour la Tradition ; et, en plein XIIIe siècle, saint Thomas (1227-1274) et saint Bonaventure (1221-1274) enseignaient encore que la règle était de faire confirmer les enfants en bas âge.

4° **La disparité des pratiques.** — Mais voici qu'en France et en Allemagne une coutume nouvelle, qui devait bientôt se généra-

1. René Dubosq : *Les Etapes de la Vie chrétienne*, I. — Le Baptême, p. 58.

liser dans l'Eglise, commença de prévaloir : beaucoup pensaient qu'il ne convenait pas de conférer le « Sacrement de la virilité » à des enfants trop jeunes, et qu'il était plus normal d'attendre l'âge, où l'intelligence plus ouverte permettrait d'apporter une nature moins passive à l'action transformante de l'Esprit sanctificateur.

Ce sentiment hardi trouvait un appui considérable dans une disposition d'un Concile d'Orléans, que le moine bolonais Gratien avait introduite, vers 1140, dans son « *Décret* » fameux[1] ; car d'après cette disposition, les sujets, pour être admis à la Confirmation, devaient être sortis de la première enfance et avoir atteint « *l'âge parfait* ».

Cette expression, manquant de précision, appelait des interprétations ; celles-ci ne manquèrent pas, et naturellement ne furent pas concordantes. Si bien que, à partir du XIIIe siècle, il se forma dans l'Eglise trois courants d'opinions :

1° Les uns tenaient toujours pour la pratique ancienne d'unir la Confirmation au Baptême, sans aucun intervalle ou presque.

2° D'autres au contraire prétendaient qu'il convenait de ne pas confirmer avant l'âge de 7 ans.

3° D'autres enfin, beaucoup moins nombreux et moins autorisés, s'appuyant peut-être sur l'interprétation du glossateur du *Décret* de Gratien, estimaient qu'il y avait intérêt à différer jusqu'à 12 ans.

Le Concile de Cologne de 1280 rapporte ces trois opinions et prend déjà nettement parti pour la deuxième.

5° **Une discipline nouvelle.** — Cette disparité dans les manières de penser et d'agir ne pouvait pas se prolonger sans danger ; il devenait urgent que l'Eglise prît une décision.

Les Théologiens n'eurent pas de mal à montrer qu'il semble plus conforme à l'esprit de l'institution d'attendre l'âge de discrétion pour conférer le Saint-Esprit avec ses Dons. Il est évident qu'il vaut mieux choisir, comme le plus convenable, l'âge où le besoin de la grâce spéciale du Sacrement se fait sentir d'ordinaire[2], et où le confirmand est en même temps capable, par

1. Gratien : *Concordia discordantium canonum*, pars IIIa, Distinctio V, c. VII.

2. La Confirmation est l'armement sacramentel en vue des luttes de l'adolescence » (Cfr. *Bulletin paroissial liturgique*, 1927, p. 301, et surtout p. 303, col. 1).

sa libre coopération et par une disposition actuelle, de la recevoir avec plus d'abondance ; qu'il ne convient guère d'élever à la fonction de « Chevaliers du Christ » de pauvres petits chrétiens, qui n'ont même pas encore une lueur de raison. Du reste, si dans l'Eglise primitive on confirmait aussitôt après le Baptême, c'est que, le plus ordinairement, on avait affaire à des adultes préparés avec soin.

Les raisons étaient impressionnantes, et l'Eglise s'y rallia. Aussi, à partir du XIVe siècle, et plus spécialement du XVIe, après le Concile de Trente (1545-1563), l'âge officiel de la Confirmation fut, à peu près partout, reporté et arrêté à 7 ans.

La cause de la rapidité avec laquelle se dessina cette orientation nouvelle se trouve dans la publication de deux documents d'une valeur exceptionnelle : le « Catéchisme Romain » et le « Pontifical ».

Le *Catéchisme Ròmain* fut composé à la demande du Concile de Trente lui-même. Commencé par cinq de ses plus éminents théologiens (1562-1563), terminé, après trois ans de travail, par saint Charles Borromée (1563-1566), il fut approuvé par le Pape Pie V le 24 septembre 1566 et rendu obligatoire jusqu'à nos jours par tous les Souverains Pontifes, en particulier par Grégoire XIII (1572-1585), qui en fit une nouvelle édition, par Clément XIII en 1761, Léon XIII en 1899 et Pie X en 1905. On pourrait donc, sans aucune exagération, appeler cet exposé magistral : *le Catéchisme de l'Eglise catholique*. Or voici ce qu'on y lit à propos de l'âge de la Confirmation[1] : « Bien que l'on puisse administrer la Confirmation à tous ceux qui ont reçu le Baptême, cependant il ne convient guère de le faire avant que les enfants ne jouissent de l'usage de la raison ; c'est pourquoi, si l'âge de 12 ans ne paraît pas devoir être attendu, il est tout à fait convenable de différer jusqu'à 7 ans[2] ».

1. *Catéchisme du Concile de Trente;* 2e Partie, chapitre 17 : Du Sacrement de Confirmation, § IV. Nécessité de la Confirmation.

2. Ce qui veut dire exactement trois choses :

a) l'âge de raison est le plus propice : « *maxime convénit* », pour la Confirmation ;

b) le devancer est moins bien : « *minus expédit* », mais encore permis.

c) le dépasser de beaucoup, en différant par exemple jusqu'à 12 ans, n'est pas à faire : « *non exspectandus* ». Cette pratique ne devrait donc plus être que tolérée.

L'autre document n'est pas moins explicite ; c'est le *Pontifical romain*, qui porte encore dans les éditions actuelles cette rubrique, qui ne peut tout de même pas s'appliquer à de grands enfants de 12 ans : « Les enfants seront tenus par les Parrains *sur le bras droit*, devant le Pontife qui vient les confirmer[1] ».

L'intention de Rome était évidente. Aussi presque toutes les assemblées conciliaires[2] qui eurent, depuis cette époque, à décider de la question, insistent sur cette discipline qu'elles regardent comme désormais obligatoire[3]. SUAREZ (1548-1617) et tous les théologiens se rallient à la doctrine du *Catéchisme Romain*, que BOSSUET a reproduite dans son *Catéchisme* publié en 1686[4].

6° Nouveaux flottements. — Deux causes vinrent pourtant, au début du XVIIIe siècle, troubler cet harmonieux accord et porter les évêques, au moins en France, à reculer considérablement l'âge normal de la Confirmation.

La première, plus lointaine et plus profonde, se trouve sans doute dans la *rigidité janséniste*, qui, depuis le XVIe siècle, s'était infiltrée un peu partout, et exerçait, même sur des esprits excellents, sa funeste influence[5]. On exagérait la malice humaine et l'on trouvait les sujets toujours trop indignes de recevoir les

1. *Pontifical Romain :* 1re Partie. De la Confirmation (Rubriques du début).
2. En particulier celles de Melun (1579), de Rouen (1581), de Bordeaux (1582), de Tours, de Reims et d'Aix (1583), de Bourges (1584), de Toulouse (1590), d'Avignon (1594), de Malines (1607), de Narbonne (1609), de Bénévent (1693), d'Albano (1703), etc...
3. A propos du Concile de Rome tenu en 1725, sous le pontificat de Benoit XIII (1724-1730), le Pape imposa au texte adopté par les Pères du Concile des corrections significatives. Le texte des Pères portait : « Les enfants doivent être âgés de plus de 7 ans, s'être confessés, être à jeun s'ils le peuvent facilement; et ceux-là seuls la recevront qui sauront par cœur le Symbole et l'Oraison dominicale ». Or, le Pape fit ainsi modifier l'article : « Les enfants devront *avoir quelque usage de la raison*, s'être confessés, être à jeun s'ils le peuvent facilement; et *il faudra les avertir d'apprendre par cœur* le Symbole et l'Oraison dominicale ».

On voit qu'au gré de Rome, c'était déjà trop d'exiger les sept ans accomplis, et de faire une condition *sine qua non* de la récitation du Symbole et de l'Oraison dominicale.
4. Voici la demande et la réponse que BOSSUET rédigea dans son *Premier Catéchisme ou Abrégé de la Doctrine chrétienne pour ceux qui commencent.* Leçon XVIII. De la Confirmation :

D. — A quel âge doit-on recevoir la Confirmation?

R. — On la donne ordinairement quand on commence à avoir l'usage de la raison.
5. R. DE SCORRAILLE : *Quand faut-il confirmer les enfants ?* dans *Etudes*, septembre 1892, p. 142.

Sacrements. On imposa donc des dispositions tellement parfaites que les âmes ne pouvaient y atteindre qu'avec beaucoup de temps et une raison déjà très ouverte.

Il est évident que, dans ces conditions, 7 ans devenaient un âge notablement insuffisant.

Mais ce qui contribua le plus efficacement à modifier, au moins en France, la pratique reçue jusqu'alors, ce fut *la grande Révolution* de 1793[1], qui accumula tant de ruines, en supprimant pendant plus de dix ans tout culte régulier dans les paroisses, et qui imposa en 1801, par le Concordat, la diminution notable du nombre des diocèses[2]. Car il se trouva que les Evêques nommés à ces sièges étaient, la plupart du moins, fort âgés et très affaiblis par les privations et les rudes épreuves de l'exil. De plus, les moyens de communication étant difficiles, les visites épiscopales se firent souvent longtemps attendre. Pour aller au plus pressé, on écarta donc les enfants, afin de pouvoir confirmer les retardataires dont le nombre était considérable[3].

Ce furent là sans doute des exceptions imposées par les circonstances ; mais l'exception devait devenir une règle ; et l'on continua de renvoyer la Confirmation des enfants beaucoup plus tard, après la Première Communion.

7° L'usage de l'Eglise de France. — Et ainsi, tandis que dans les Eglises d'Italie[4], d'Espagne, d'Angleterre et d'Irlande[5], de Hollande[6], des Provinces Rhénanes, des deux Amériques[7], de Chine, etc..., la discipline imposée par le *Catéchisme Romain* continuait d'avoir force de loi[8], l'usage se généralisa en France

1. P. Patissier : *De la Confirmation et de l'âge auquel il convient d'y admettre*, p. 28. Retaux, Paris, 1896.
2. De 137, ils furent réduits à 51.
3. C'est ainsi qu'en 1809, Mgr Jauffret, Evêque de Metz, confirma, à l'exclusion des enfants, 11.127 de ses diocésains.
4. Concile de Venise (1859), d'Urbino (1859), de Ravenne (1855)...
5. Concile national de Thurles (1850). Les Conciles provinciaux de Dublin (1853), d'Armagh (1854), de Tuam (1854), d'Halifax (1854)....
6. Concile d'Utrecht (1865).
7. Les dix Conciles de Baltimore, surtout les deux pléniers de 1852 et 1866.
8. On ne trouve que deux notes discordantes au milieu de ce concert harmonieux des Conciles, ordonnant la Confirmation au plus tard à l'âge de 7 ans : ce sont les Conciles de Vienne en 1858 et celui de Prague, en Bohême, en 1860.

de ne plus imposer les mains qu'après la Première Communion.

On n'eut pas de peine à trouver des raisons pour justifier cette pratique doublement anormale : les enfants, ayant leur intelligence plus développée, comprendraient mieux le sens de leur démarche ; ils y apporteraient plus d'instruction et de piété ; ils auraient chance d'en garder un souvenir plus profond[1], et d'en retirer des fruits plus certains en même temps que plus abondants[2] ; enfin ce serait un moyen de les rendre plus longtemps assidus aux catéchismes de leur paroisse[3].

Bien que ces motifs aient été allégués par plusieurs de nos Conciles provinciaux[4], qu'on les trouve dans des Statuts synodaux et même dans certains Catéchismes, il n'en est pas moins indiscutable que l'usage de confirmer entre 11 et 13 ans ne répondait pas du tout à l'esprit de l'Eglise.

On peut en effet ramener aux trois articles suivants la doctrine que Rome faisait toujours sienne, à cette époque encore, touchant l'âge de la Confirmation :

Art. I. — S'il s'agit d'enfants en danger de mort ou ordinairement maladifs, ou simplement d'enfants en bonne santé mais qui, si on ne les fait pas profiter du passage de l'Evêque, risquent fort de n'être jamais confirmés, dans ces trois cas, et dans d'autres semblables, l'ancienne discipline doit être maintenue : l'âge de raison n'est pas requis, et il vaudrait mieux donner le Saint-Esprit à ces enfants dès l'âge de 5 ou 6 ans.

Art. II. — Dans les cas normaux, il est convenable d'attendre 7 ans, mais il n'est pas sage de beaucoup les dépasser.

Art. III. — Se faire une règle, sans raisons graves, de n'administrer la Confirmation qu'à l'âge de 12 ou 13 ans et surtout après la Première Communion, c'est se mettre en désaccord avec le *Catéchisme Romain* et la pratique constante de l'Eglise[5].

C'est la doctrine du *Rituel*, qui, dans la dernière édition révi-

1. Concile d'Auch de 1851.
2. Concile de Sens de 1850.
3. Lettre pastorale de Mgr l'Evêque de Metz, sur le Sacrement de Confirmation.
4. En particulier, les Conciles d'Avignon et de Tours en 1849 ; ceux de Rouen, de Toulouse et de Sens en 1850 ; celui d'Auch en 1851, etc...
5. Ceux qui ont l'expérience de l'éducation se demandent même si ce n'est pas, de tous les âges, celui qui est le plus mal choisi.

sée, porte cette directive sous le n° 10 : « Bien que l'administration du Sacrement de Confirmation soit à bon droit différée, dans l'Eglise Latine, jusque vers la septième année, on pourrait toutefois l'administrer plus tôt si l'enfant était en péril de mort, ou si, pour de justes et graves causes, le Ministre pensait devoir le faire (*id expedire*) ». Ce qui est la reproduction à peu près textuelle du Canon 788 du Code de Droit ecclésiastique.

Du reste, il n'y avait pas seulement dans ces manières de faire une déformation regrettable de l'esprit de l'Eglise, c'était s'exposer à porter un gros préjudice aux intérêts spirituels des enfants.

Car, comme le faisait remarquer Mgr Robert, évêque de Marseille, dans sa Lettre pastorale de 1892, aujourd'hui « les enfants abandonnent l'école dès qu'ils ont fait leur Première Communion, pour être appliqués à des travaux appropriés à leur âge ; ils deviennent par là plus indépendants de leur famille ; ...ils se trouvent entraînés dans un tourbillon d'affaires, de travaux et de distractions bruyantes... Nous ne pouvons réussir à les décider à se faire confirmer que dans un très petit nombre de cas, malgré les efforts des Prêtres qui se consacrent à ce ministère de zèle et de dévouement[1] ».

8° **La pratique désormais obligatoire.** — Il était urgent de revenir à la pratique traditionnellement commune, si l'on ne voulait pas s'exposer à priver pour leur vie entière un grand nombre d'enfants de la force du Saint-Esprit.

Déjà, le 22 juin 1897, S. S. Léon XIII avait félicité vivement l'Evêque de Marseille de son heureuse initiative[2].

Le Code de Droit Canonique, paru en 1917, avait pris résolument parti, dans son Canon 788 : « Bien que l'administration du Sacrement de Confirmation soit opportunément différée jusqu'à l'âge de sept ans environ, on peut cependant conférer ce Sacrement plus tôt, si l'enfant se trouve en danger de mort, ou si le ministre, pour des raisons justes et graves, le juge expédient. »

1. Cité par le R. P. de Scorraille : Quand faut-il confirmer les enfants ? dans *Etudes*, septembre 1892, p. 144.
2. *Leonis XIII Pontificis Maximi acta*, t. XVII, p. 205-206. — *Questions actuelles*, t. XI, p. 3-5.

Mais on épilogua sur le terme « *opportunément* » (*convenienter*). Ledit Canon contenait-il simplement une *indication*, ou bien véritablement une *prescription ?*

La *Sacrée Congrégation des Sacrements* vient de trancher définitivement le débat pour l'Eglise Latine toute entière, par son Décret « *Plures petitiones* » du 30 juin 1932, qui a été publié dans les « *Acta Apostolicae Sedis* » du 5 septembre 1932[1], et qui porte les deux décisions suivantes :

1. « Le Sacrement de Confirmation ne peut pas être administré avant la septième année environ, sauf dans les cas prévus au Canon 788 ».

2. « Les enfants ne doivent être admis pour la première fois à la Table sainte qu'après réception du Sacrement de Confirmation » ; à moins naturellement d'impossibilité, comme le précise le *Décret* : « Toutefois, on ne doit pas croire qu'il ne faille pas admettre à cette même Table sainte ceux qui, parvenus à l'âge de discrétion, *n'auront pu* recevoir auparavant le Sacrement de Confirmation ».

Il n'y a donc plus d'hésitation possible : on devra désormais faire confirmer les enfants à l'âge de 7 ans environ, et, *autant que possible*, avant de les admettre à la Première Communion même privée.

René Dubosq,
professeur au Grand Séminaire de Bayeux.

1. Voir aussi : *Documentation Catholique*, t. 28, n° 627, 8 octobre 1932, col. 557-560.

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

SCOUTISME ET FOI

Un peu de curiosité et beaucoup de sympathie nous ont amené à ouvrir, puis à étudier, un livre écrit par un protestant sur le Scoutisme. Son titre : « *Le Scoutisme, éveilleur d'âmes* », nous avait conquis et nous pensions l'adopter pleinement. Mais, réflexion faite, nous lui trouvons une saveur toute protestante ; en quoi il remplit fidèlement son rôle, car il exprime à souhait une manière d'utiliser la méthode scoute au service d'un idéal religieux : celle des Eclaireurs Unionistes.

Laissons là les objections que l'auteur, M. J. Jousselin, veut réduire. Non pas qu'il s'arrête à des objections qui concernent les personnes plus que la méthode elle-même. Mais il nous paraît plus intéressant d'extraire ce que son étude contient de positif et de souligner la mentalité qu'elle reflète.

Scoutisme et christianisme peuvent-ils s'accorder ? La réponse sera le fruit d'une triple démarche. Premièrement, « philosophie du Scoutisme » ou confrontation des principes scouts avec les vérités essentielles au christianisme (primauté du spirituel, sacerdoce universel, déchéance de la nature humaine, croyance en un Dieu unique et créateur) ; deuxième partie : « la pratique du Scoutisme » ou la méthode scoute par rapport à la pratique de la vie chrétienne (la loi, le chef, le culte) ; troisième partie : « L'Eglise et le Scoutisme unioniste » (ce qu'ils peuvent attendre l'un de l'autre). Tel est rapidement esquissé le plan du livre. Faisons abstraction, pour l'instant, des divergences dogmatiques qui caractérisent protestants et catholiques. Puisqu'il s'agit ici de scoutisme, relevons plutôt la couleur spéciale qu'a donnée à cette méthode d'éducation le Protestantisme français.

Notons, en premier lieu, une conception spéciale du but assi-

gné au scoutisme : moins la maturité que l'éveil spirituel des jeunes. En plusieurs passages de son livre, l'auteur, à ce propos, souligne l'anomalie constituée par un scoutisme affranchi de toute attache religieuse. « Comme à tous les autres besoins, le scoutisme vraiment complet s'est efforcé de répondre (au besoin qui mène à la vie religieuse). Et c'est peut-être ici que réside la principale critique que nous adressons aux mouvements ou branches de fédération qui ont cru pouvoir négliger cet élément : ils ont rompu l'équilibre. L'harmonie n'est plus possible. Ce qui peut avoir des conséquences très graves on s'en doute (43, 110, 119). Mais d'autre part, la position catholique lui paraît trop intransigeante. « Quelle est l'Eglise qui pourrait exiger plus (qu'un exposé de ce qu'elle est[1]) ? Ce ne peut être l'Eglise protestante qui, n'ayant jamais déclaré : « Hors de l'Eglise pas de salut », ne peut reprocher de le chercher hors d'une Eglise en particulier. Surtout si celle-ci a toujours été considérée avec respect, si l'on a fait effort pour la comprendre. » (100). Et plus bas il poursuit : « Effort de compréhension et de sympathie de la part du scoutisme unioniste. Refus de reconnaître le scoutisme unioniste, et, en tous cas, de collaborer avec lui, de la part du catholicisme, qui ne saurait travailler avec qui n'est point soumis à son obédience. » Entre les deux, la position protestante : « Le but ne souffre aucune discussion : amener les enfants, tous les enfants... à rencontrer Jésus et à voir en lui le Sauveur et leur chef » (148). Rencontrer Jésus : voilà un des points auxquels, sans nul doute, l'auteur attache le plus d'importance. Entendez bien : la Foi étant, pour lui, expérience et sentiment avant d'être une adhésion de l'esprit à des vérités révélées, la grande affaire est moins d'enseigner, d'initier l'enfant à un corps de doctrines que de l'amener délicatement — au moyen des méthodes scoutes — à éprouver de lui-même son isolement, sa misère, son besoin du Sauveur et le bienfait de cette amitié surnaturelle. *Eveiller* : sans plus ! A l'adolescent ou au jeune homme de voir ensuite — par lui-même, toujours — dans quelle famille religieuse il trouvera le secours adapté à ses exigences personnelles. La troupe scoute est ainsi « le champ d'expérience où la piété commence à se manifester et à s'exprimer » (176).

1. « ...sauf pour le cas des troupes d'Eglises, dont les chefs comme les garçons, sont liés par un statut. »

Cette particularité du scoutisme unioniste en appelle une seconde : le rôle de première, quasi d'absolue importance attribué au chef. En vertu de la doctrine du sacerdoce universel — « une des plus belles conquêtes du christianisme évangélique issu de la Réforme » — le chef a un rôle unique et capital. « Rien ne limite celles de ses initiatives qui peuvent avoir une importance dans la vie spirituelle des garçons qui lui sont confiés » (113). Et que fera ce chef ? Evangéliser, témoigner. « Evangéliser, c'est rendre témoignage de ce qu'on a trouvé soi-même la route qui mène jusqu'à cette rencontre (avec le Sauveur) » (206). L'œuvre des chefs : aider les jeunes à préciser leur position. « Ils leur proposent une solution, mais « comme une parmi d'autres ». Sa seule supériorité est, disent-ils, qu'ils l'ont éprouvée et qu'elle les a sauvés. Un tel chef résumera toute sa tâche d'évangéliste par ces mots : « Voici les dangers qui vous menacent. Ils m'ont menacé. Je ne m'en suis gardé, quant à moi, que par le moyen de l'Evangile. Il vous faut l'essayer »(181). Rien de caractéristique à cet égard comme l'exemple de ce commissaire qui réussit magnifiquement là où d'autres auraient cédé la place au Pasteur : « Bien des conversations et la correspondance qui suivit prouvèrent à ce chef comment cette méthode impressive *et surtout cette affirmation de la responsabilité* avaient obligé bon nombre de jeunes chefs à prendre position en face de certains problèmes » (135).

Tant qu'il expose sa conception, J. Jousselin demeure d'accord avec ses principes. Il a sur la pratique de la foi, sur le chef, des vues dignes de remarque. Il s'égare cependant lorsqu'il établit une comparaison entre ce qui se fait chez les Unionistes et chez les Scouts de France. Au sujet de ces derniers, il émet à deux reprises (22 et 121) cette affirmation : « Chaque troupe doit avoir son aumônier responsable de la direction morale et religieuse des garçons, et *le chef de troupe ne répond que de la tâche technique.* » Ne reprochons pas à un protestant d'ignorer les notions élémentaires de l'Action Catholique ! Le texte suivant suffira à rétablir la vérité : « Si le Prêtre, en vertu de son sacerdoce, a le privilège d'offrir l'auguste sacrifice, d'absoudre le pécheur, de prêcher officiellement la parole de Dieu — le laïc baptisé, lui aussi, est investi d'un sacerdoce que saint Pierre va jusqu'à qualifier de « royal » et qui fait de lui, à l'exemple des premiers disciples de l'Apôtre, un missionnaire de l'Evangile, et sui-

vant la formule si belle du laïcat, un participant au ministère pastoral[1] ».

Ainsi, les Eclaireurs Unionistes ont un but : éveiller les âmes à la vie chrétienne. Ceux qui travaillent à cet éveil, ce sont les chefs dont c'est le principal souci. D'où la question suivante : cette méthode convient-elle au milieu scout auquel cette Fédération s'adresse ? La réponse est affirmative.

Chez les Unionistes en effet, 33 % des garçons ne sont pas protestants. Ceci explique largement bien des caractères du scoutisme unioniste : et le « minimum commun » en fait de croyance (servir Dieu et la patrie), et la timidité de l'objectif en vue, et le « sacerdoce » du chef de troupe. Ceci explique également que « l'Eglise » et les pasteurs aient peu de prise sur les garçons qui font partie de troupes unionistes. « Le but du mouvement n'est pas l'Eglise, ni le service de l'Eglise. Il se propose d'être un eveilleur d'âmes : il veut placer les garçons en face des réalités spirituelles... Mais pour avoir participé à l'éclosion de leur pensée et de leur besoin religieux, il voudra être parmi ceux qui leur montrent la voie. Il saura dire qu'en l'Eglise est une certaine sécurité, que par elle des problèmes trouvent leurs solutions, qu'elle est le milieu normal où l'être religieux peut s'épanouir. Puis il laissera à l'un — l'enfant — toute sa liberté ; à l'autre — l'Eglise — toutes ses chances d'attirer à elle » (196).

Cet état de choses représente par conséquent une conception originale du milieu scout que l'on ne retrouve pas ailleurs. Chez les Unionistes, « ce sont les groupements et non les membres qui sont chrétiens ». L'on espère ainsi que « par fidélité au groupe dont il est membre, le jeune ne tardera pas à accepter comme règle personnelle le christianisme qui, tout d'abord, ne lui était apparu que comme règle de la collectivité » (51). Catholiques, protestants, israélites voisinent donc et fraternisent au sein d'un mouvement religieux où la liberté de conscience et la recherche du Christ sont la préoccupation de tous. Et cela non pas par la force des choses, mais par principe : « Nous avons pensé pouvoir affirmer que, non seulement il y avait place pour eux (les non protestants et non chrétiens) dans ce mouvement, mais encore que leur départ lui enlèverait une originalité, une intensité de vie religieuse qu'on ne pourrait voir disparaître sans regret.

1. Tisserand, *Silences et réflexions du Scoutmestre*, pages 44, 31 et 35.

Nous... considérons que le mouvement a besoin de leur collaboration » (10).

Eveilleur d'âmes ! Pourquoi refuserait-on au scoutisme unioniste ce titre que — de bonne foi — il réclame ? Mais aussi avec quelle joie et quelle sécurité ne revenons-nous pas au scoutisme catholique français ! Scoutisme qui ne se contente pas de marcher « côte à côte » avec l'Eglise ou de conduire au seuil de l'Eglise, mais qui est incorporé à l'Eglise catholique et qui vit de son âme. Scoutisme de lumière franche et de vérité sans défaillance, jaloux avant tout de la pureté de ses dogmes et de l'unité dans la Foi. Scoutisme chrétien, certes, et largement, parce que profond et rayonnant comme la charité du Christ.

Hyac. Maréchal, O. P.

MORALE ET RELIGION

Le Dr Albert Nast vient d'écrire un livre[1] dont bien volontiers nous conseillerions la lecture aux confrères avides de pénétrer la « mentalité » de ces incroyants ou agnostiques modernes — plus nombreux qu'on ne le croit généralement — qui prétendent professer la « pure morale » et qui la pratiquent, apparemment du moins, mieux que beaucoup d'adeptes des religions positives (p. 53).

Cet ouvrage pose en effet, et d'une manière fort curieuse, le difficile problème des rapports de la Morale et de la Religion.

*
* *

Son titre est par lui-même assez significatif. Le « Livre de l'Homme », c'est l'histoire d'un homme, parfaitement homme, et qui suit la « Loi morale de l'Homme », dans toute sa perfection. Empressons-nous de le dire, l'auteur a voulu que cet Homme fût Jésus. Mais ce Jésus « revenu sur la terre pour la deuxième fois » (p. 46) n'est qu'un simple humain comme nous (p. 40, 232). Sans doute des « fables » se sont forgées autour de sa « Figure merveilleuse », puisque « pour l'imagination des simples », il est devenu, peu à peu, « un être surnaturel, un faiseur de miracles, une source de superstitions » (p. 240) ; mais ce qui est sans conteste, c'est que ce Jésus « ressuscité » (p. 1) n'était pas un « Dieu descendu sur la terre » (p. VI).

Le Dr Nast le fait cependant parler et agir tout comme notre Christ : « Comme le Prédicateur galiléen, (l'Homme) conte des paraboles naïves, il accomplit des actes simples, il exhorte les hommes à la sagesse et au bien » (p. VI). Les discours et les gestes, de part et d'autre, sont bien les mêmes. Les doctrines, en revanche, sont aux antipodes. L'Homme s'oppose expressément

1. *Le Livre de l'Homme*, Préface du Professeur Henri Roger, Doyen de la Faculté de Médecine de Paris. In-12 de 244 pages. Paris, *Les œuvres représentatives*.

à l'un de ses auditeurs qui croit « en un Dieu personnel et transcendant » (p. 89). Il ne veut pourtant pas de la « Pensée libre », car, dit-il (p. 148), on l'étouffe généralement « au fond de soi-même sous le poids d'un dogme personnel, plus lourd peut-être encore que tous ceux-là mêmes dont (on se) croyait libéré ».

Cependant, s'il adopte certains de nos concepts chrétiens, c'est après les avoir vidés de leur contenu : la Trinité, c'est la Foi, l'Amour et la Charité, « trois choses qui se confondent en une seule : le Cœur. » (p. 121). L'ange gardien, « le meilleur est encore l'éducation transmise par des parents honnêtes » (p. 184). La communion, « c'est la paix entre les nations ; c'est la concorde et la clémence dans la nation, dans la famille, dans l'atelier ; c'est la collaboration de chacun au bien de tous ; c'est l'enthousiasme et non le fanatisme ; c'est le désir nécessaire de s'amender, de se rendre meilleur ; c'est le pardon, c'est le sacrifice » (p. 88)[1].

A l'un de ses disciples qui avoue ingénuement, en l'entendant si bien discourir, qu'il croit « entendre le vieux prêtre de (son) village » (p. 117), il répond : « Tes sens t'abusent, mon ami, mais je comprends ton état d'âme. Non, je ne suis pas le bon curé de jadis qui déposa candidement en ton cœur le levain de l'Amour. Cependant, sa pensée, en ce qu'elle avait de vrai, est éternelle et, dans l'Eternité, tous les êtres qui veulent la vérité ne font plus qu'Un » (p. 118).

Si on lui demande alors de quelle vérité il veut parler, voici sa définition : « Je pense que c'est en nous-mêmes et non dans les autres, et non dans les choses extérieures que se trouve la force constitutive de notre bonheur et de notre malheur. Aussi, sans le poinçon de notre vertu personnelle, tout n'est autour de nous que feu de joie et que lumière éblouissante, que vanité et déception, qu'immense lourdeur, que lassitude » (p. 116). Seule donc importe la Morale. Mais, bien entendu, une morale qui ne comporte ni obligations ni sanctions : l'Homme « ne l'impose pas au nom d'une Loi divine, et ne l'appuie pas sur des peines infernales ou des récompenses célestes. Il laisse à chacun le droit de conserver ses croyances. Qu'on aspire à une vie future ou qu'on se contente de la tranquillité du néant, peu importe. Le pécheur ne

1. P. 119-195 : le problème de la douleur est résolu sans Dieu ; p. 121 : l'auteur parodie l'hymne à la charité de saint Paul.

sera pas précipité dans la géhenne ; il n'aura d'autre juge que sa conscience » (p. VI).

L'Homme est donc assez « tolérant » (p. 39) pour « incorporer à son patrimoine moral », sans « fausse honte », toute « opinion différente de la sienne » (p. 186). Espèce de syncrétisme moral sans « dogmes », qu'Il prétend placer au-dessus et au-delà de toutes les religions positives : « Chevalier de l'Eternité », disciple de l'Homme, on l'est en vérité « si l'on sent battre au fond de soi-même le cœur de l'Humanité, suprême patrimoine auquel, tous, nous participons et auquel, tous, nous nous devons » (p. 140).

Et c'est ainsi que le « grand drame de l'Homme » se continue, et sans doute se poursuivra, se renouvellera, à travers les âges, toujours, éternellement » (p. 241).

*
* *

Il est indéniable que nous sommes en présence d'une parodie voulue de la vie du Christ et d'un pamphlet dirigé contre le Catholicisme. Aussi n'était-il pas inutile d'en noter ici la parution.

La manière est curieuse, mais l'attaque est faible. Il n'est pas besoin d'une grande attention pour apercevoir les lézardes qui menacent le superbe édifice. Malgré de belles et justes considérations sur la morale familiale (p. 66, 75, 82, 87, 180) et sur le détachement nécessaire de la Famille pour tout apôtre (p. 235), l'Homme fait preuve d'une indulgence vraiment surprenante sur d'autres points : les bals (p. 123), l'adultère (p. 129), la fornication (p. 190) ; en ce qui concerne le sens de la mort (p. 229), et de la mort d'un enfant en particulier (p. 224), ses réflexions sont tout simplement pitoyables, et ses grandiloquentes tirades sur l'Immortalité (p. 232, 237) ne nous touchent guère.

Mais à quoi bon relever des détails, alors que c'est l'ensemble de la thèse qu'il faut juger. Point n'est besoin d'aller quérir bien loin une réfutation puisque le livre lui-même nous la fournit en faisant parler un disciple hésitant : « Mon admiration pour toi, avoue celui-ci à l'Homme, ne dépasse pas les bornes rationnelles et, puisque tu attends la critique à laquelle je ne songe pas à me dérober, laisse-moi te dire que ta vie même, belle en soi, me semble être un danger moral et social. Ton cœur est un charbon

ardent, ô Homme ! Il a ranimé plus d'un cœur. Mais combien d'autres ont dû être brûlés par sa chaleur et ses étincelles !... Homme, tu as secoué l'Inertie, l'Indolence ; tu as ragaillardi les pusillanimes et les déprimés. A ceux qui doutent d'eux-mêmes, de la vie, de l'amour, tu apportes des raisons de croire, des forces pour croître, le secret d'aimer ; à tous tu parles d'un grand Idéal auquel tu es entièrement attaché : Idéal de Justice, de Travail, de Bonté, d'Amour infini. Mais, tu ne t'es pas aperçu que ceux qui te suivent sont conquis moins par l'Idéal même dont tu te réclames et qui est vague que par ta puissance personnelle : prestige de ton corps, valeur de ton esprit, fougue admirable de ton cœur. Et c'est bien en cela que consistent le danger et l'écueil de ta philosophie. Ton Idéal se confond avec toi-même. Tu le vis d'une façon tellement profonde, tellement réelle que tu deviens, aux yeux de tes frères, comme la source magique d'une morale humaine. En vain, je cherche à cette Morale un fondement, des principes et des règles qui constituent un système cohérent, une digue solide contre l'incessante et effroyable poussée des instincts. Heureux sont tes disciples qui restent dans le sillon que ta forte personnalité a creusé devant eux ! Mais malheur à ceux qui, hommes ou femmes, déclenchés par l'ardeur de ton Verbe et de ta Foi, ne savent plus, dans leur enthousiasme, dans leur exaltation où trouver un frein assez résistant pour arrêter le cours de leur passion !... Je déclare que la société a besoin d'un Code moral dont les articles soient nets et catégoriques et auxquels doivent être soumis tous les individus qui la composent. Sinon, c'est l'anarchie, la confusion ; c'est la bonde levée devant les vices et le crime ; c'est la farandole des instincts déchaînés » (p. 158).

Et le disciple de conclure : « Un fait général corrobore mon opinion... C'est que tous ceux qui s'affirment tes disciples, qui se réclament de ta doctrine, forment un mélange choquant d'hommes et de femmes dont les vies sont absolument disparates au regard de la Morale... Ainsi tu acceptes autour de toi, dans une même Cène, les purs et les impurs, la Débauche et le Devoir, le Bien et le Mal. Ainsi le Corps vivant de ta doctrine de vie est... un amalgame d'éléments hétéroclites, une alliance déconcertante de toutes sortes de créatures dissemblables où l'esprit le mieux intentionné ne peut se reconnaître ou ne peut que se perdre... » (p. 161).

Il n'y a rien à répondre, et, de fait, l'Homme — ni l'auteur — ne répondent rien...

*
* *

Le Préfacier — le Professeur Henri Roger, Doyen de la Faculté de médecine de Paris — se fait donc illusion en affirmant que ceux qui lisent ce livre éprouvent la « sensation délicieuse de retrouver le guide capable de les conduire, à travers les orages de la vie, vers le port tranquille où règnent le travail, la bonté et l'amour » (p. VIII). Il a beau ajouter que « les efforts acharnés des forces destructrices sont incapables d'entamer les bases de la Morale éternelle », il oublie que s'il en est ainsi c'est que subsistent encore, dans les âmes de nos contemporains, nos « dogmes », dont lui et l'auteur ne veulent plus.

« Bien des dogmes, qui semblaient plus solides que le roc, ajoute-t-il, ont fini eux aussi par s'effondrer... » Sans doute. Mais il n'est pas prouvé que les « dogmes » catholiques puissent « s'effondrer ». Ce n'est point, en tout cas, les fantaisies de son ami le Dr Albert Nast qui sont de nature à provoquer cet « effondrement ».

GASTON LECORDIER.

CHRONIQUES

Chronique de Liturgie[1]

1° Dans le numéro de juin, p. 721, nous rendions compte du livre du P. Antoine de Sérent, *La Spiritualité chrétienne d'après la liturgie*. Dans un autre volume qui suit celui-ci de très près, *De la valeur éducative des Vêpres*, in-12, 278 p., Avignon, Aubanel Aîné, le même auteur continue de développer la pensée qui lui est chère et qu'il ne perd aucune occasion de répandre : que les textes et les cérémonies liturgiques peuvent suffire pour entretenir et développer la vie chrétienne. Ce qu'il avait montré davantage dans les sacrements, il s'efforce de le trouver dans les Vêpres : « Dogme, morale, spiritualité, histoire, poésie, tout ce qui instruit, tout ce qui charme se rencontre dans ces compositions qui s'étendent de l'âge le plus reculé jusqu'à l'époque contemporaine », p. 11. Il lui suffit pour y arriver, laissant de côté l'office de la férie qui suggérerait bien d'autres réflexions, des psaumes, des antiennes, capitules, versets et hymnes des dimanches et des fêtes : « Si courtes que soient certaines antiennes, elles renferment une ou plusieurs idées qui offrent à l'esprit un sujet de méditation. Il en faut dire autant des versets et de leurs répons. Dans les vingt-trois psaumes, on trouve toute une christologie qui complète les données de l'Evangile. Que d'aperçus nouveaux sauront y découvrir ceux qui aiment à scruter les textes scripturaires. » *Ibid.*

Le P. Antoine pense donc que c'est « méconnaître les règles de l'Eglise, mécontenter les fidèles instruits et pieux, abaisser la majesté du culte divin que de vouloir substituer à l'appareil imposant des Vêpres, soit les Complies, soit une autre composition pieuse », p. 13. Il le montre en étudiant la structure générale

de cet office : *Deus, Gloria, Alleluia,* les cinq psaumes du dimanche : « Pour comprendre ce psaume (de *Dixit*), il faut se représenter le Messie montant au ciel en corps et en âme le jour de l'Ascension et venant prendre place à côté de son Père », p. 20. Le capitule du dimanche nous invite à nous considérer comme fils adoptifs du Père en Jésus-Christ notre frère ; l'hymne de saint Ambroise à le glorifier comme créateur de la lumière ; le *Magnificat* répété tous les jours est « le cantique nouveau de la rédemption du monde ».

Après le général, le particulier : voici l'Avent « qui possède la plus grande richesse d'antiennes vespérales ». Chaque saison apporte sa floraison diverse dont seule notre distraction habituelle nous empêche de connaître l'importance et l'actualité. Nous ne nous doutons pas de toutes les beautés qui se trouvent dans les capitules seulement, où dogme, morale, sont brièvement rappelés, les conseils pour la conduite de la vie bien indiqués. Nous ne disons rien des hymnes parce qu'elles attirent davantage l'attention ; mais les psaumes prennent sous la plume de l'auteur un sens inattendu et fort suggestif ; le psaume CXXV *In convertendo* semble bien plus beau, mis sur les lèvres des apôtres qui au ciel « se rappellent leurs années d'épreuve aujourd'hui couronnées de succès » ; le *Domine probasti me* s'explique bien mieux si on le suppose chanté à Dieu par le Christ : « Seigneur vous m'avez éprouvé *dans ma Passion* et vous m'avez connu, vous avez connu mon repos *dans la tombe* et ma résurrection. » Antiennes et capitules sont souvent accompagnés d'un commentaire très court qui aide à s'en servir comme de sujets de méditation : l'invité à qui le père de famille dit : « Montez plus haut », c'est l'âme simple et humble étonnée de « la magnificence avec laquelle le roi du ciel traitera ses élus », p. 158, etc.

C'est à peine si l'on ose relever quelques oublis. Le mot « Dieu seul est grand » n'est pas de Bossuet, mais de Massillon en commençant le panégyrique de Louis XIV ; il est difficile de faire remonter le terme Septuagésime qui signifie 70 aux 70 ans de la captivité de Babylone, il rappelle plutôt le carême de Constantinople qui durait 70 jours, le terme serait passé en Occident par l'intermédiaire de saint Grégoire le Grand, nous aurions pris le mot sans la réalité de la durée pour désigner ce prolongement du Carême ; l'attribution du *Veni Creator* à Charlemagne n'a

aucune vraisemblance, il vaut mieux dire que l'on ignore tout à fait quel en est l'auteur.

Nous voudrions voir ce livre dans les mains des personnes pieuses pour qu'elles y trouvent, au moins pour le dimanche, un sujet de méditation et qu'elles aient par là, puisque l'auteur ne s'occupe que des Vêpres, l'idée des richesses incomparables que renferment le missel et le vespéral réunis.

2° *Caeremoniale juxta ritum romanum*, par le Père Louis-Marie de Carpo, O. M., 10e édition révisée par M. l'abbé Louis Moretti ; un vol. 13×20 de XVIII-816 pages, Marietti, Turin, 25 lires. — Le nouvel éditeur explique dans sa préface que « l'ouvrage excellent et très utile du P. de Carpo, éminent par sa piété et très savant dans la science liturgique », exigeait des changements surtout depuis le nouveau Code de droit canonique, la réforme du bréviaire, du missel et du rituel. Il s'est efforcé de rendre l'ouvrage plus clair en le divisant en six parties au lieu de trois qu'il avait primitivement : 1° L'office divin ; 2° La messe ; 3° L'administration du sacrement de l'Eucharistie ; 4° Les fonctions sacrées qui reviennent chaque année : Noël, Epiphanie, Carême, Semaine Sainte, Pâques, Pentecôte, Saint-Sacrement, Commémoraison de tous les fidèles défunts ; Prières des XL heures ; Exposition, procession des Saintes reliques ; Triduums et Octaves célébrés dans l'année de la béatification ou la canonisation d'un saint ; Processions extraordinaires pouvant être faites à certains jours avec la permission de l'Ordinaire ; 5° Cérémonies particulières à certains jours de l'année, comme la bénédiction des cierges le 2 février, des cendres au commencement du Carême, des palmes au dimanche des Rameaux ; procession au reposoir le jeudi saint ; adoration de la Croix le vendredi saint ; bénédiction des fonts le samedi saint ; 6° Les funérailles. Enfin, trois appendices sur la visite des paroisses par l'Evêque, la bénédiction solennelle du Saint-Sacrement donnée par l'Evêque indépendamment de toute autre fonction, l'absoute solennelle faite par l'Evêque quand il n'a pas célébré la messe.

On voit que l'ouvrage est aussi complet que possible ; il nous a semblé difficile de mettre tant de choses en un seul volume compact, il est vrai, mais très bien distribué ; il est facile de s'y reconnaître grâce à un index alphabétique qui renvoie aux numéros depuis 1 jusqu'à 2363. M. Moretti a assumé la charge très

lourde et très minutieuse d'indiquer avec le renvoi aux articles du *Codex*, des *Decreta Authentica*, les nouvelles décisions données par Rome surtout depuis une trentaine d'années. La liste, placée à la fin du volume, est très longue des Décrets de la S. R. C. cités dans le cours de l'ouvrage ; moins longue évidemment celle des Canons du nouveau Code, mais amplement suffisante.

Nous avons partout constaté un grand souci d'exactitude, le soin de rappeler les sources auxquelles l'auteur a puisé tant anciennes que récentes. Les conditions à remplir pour l'exposition du Saint-Sacrement sont indiquées en peu de mots ; une question assez difficile des oraisons à ajouter aux messes votives, nous a paru traitée avec beaucoup de clarté. L'auteur a pris soin de citer autant qu'il a pu les indulgences attachées à tel office : ainsi, le jeune prêtre qui dit sa première messe gagne l'indulgence plénière ainsi que sa famille jusqu'au troisième degré ; les assistants gagnent une indulgence de sept ans et sept quarantaines.

Ce cérémonial n'est pas le plus détaillé qui existe, mais le plus exact parce que le plus récent. Nous regrettons seulement que l'on ne nous ait pas dit qui est ce Louis de Carpo dont nous avons vainement cherché le nom dans tous les dictionnaires de biographie que nous avons pu consulter. Un ami très complaisant, chercheur infatigable, a fini par trouver, dans la dédicace de sa *Compendiosa bibliotheca liturgica* parue à Bologne en 1878 que l'auteur du *Caeremoniale* s'appelait de son nom complet Aloyse Bartoli de Carpo, franciscain de l'Observance, qu'il est mort à Ferrare dans un couvent de son ordre le 17 mars 1877, âgé de 62 ans. Il a composé encore un *Kalendarium perpetuum*.

3° Theotokos. *Après le Concile d'Ephèse. La Mère de Dieu dans la pensée, l'art et la vie*, par Edmond Joly, in-12 de 222 pages, Paris, éditions Spes, 1932, 10 francs. Ce livre est le développement de cette pensée par laquelle débute l'avant-propos : « L'apparition d'un grand homme importe moins au genre humain que celle d'une grande idée. Le conquérant, le fondateur d'empire ne font que changer la carte du globe : ils ne transforment pas les cœurs. Le concept de la Mère de Dieu, défini il y a quatorze siècles par le concile d'Ephèse, offrit au monde un suprême rayonnement de la charité chrétienne, une idée plus tendre de la Providence. Depuis le Sermon sur la Montagne, la

sensibilité humaine n'avait pas connu pareil enrichissement. » Il eût fallu de nombreux volumes pour montrer cette action du mystère de Marie ; l'auteur sait en quelques pages en faire une synthèse d'un passionnant intérêt. Marie qui, « survivant à Jésus, son fils divin, abrita de sa prière le premier âge de l'Eglise », continue son influence sur toutes les époques. L'infaillibilité pontificale est incluse dans la décision du concile d'Ephèse, la condamnation de Nestorius est prononcée « avant toute décision du concile et celui-ci reconnut la primauté doctrinale de Pierre », p. 17. Le pape Pie XI le rappelle dans l'encyclique *Lux veritatis* du 25 décembre 1931. La basilique Sainte-Marie-Majeure où le pape Sixte III (432-440) fit exécuter, comme un mémorial de l'apothéose d'Ephèse, les mosaïques de l'arc triomphal est encore aujourd'hui substantiellement la même. La liturgie « récite, chante et joue avec une beauté vraiment parfaite, le drame de l'Emmanuel, le Dieu parmi les hommes ; par conséquent, celui de Marie, Mère de Dieu », p. 48. L'année liturgique s'ouvre à Rome par la station à Sainte-Marie-Majeure, les mercredis des Quatre-Temps lui sont consacrés ; à elle seule, elle a plus de fêtes solennelles que tous les autres saints : « Le dimanche de Pâques sera célébré à Sainte-Marie-Majeure. Ainsi le plus saint de nos jours, celui dont dépendent désormais tous les autres, réunit Jésus et Marie comme ils viennent d'être unis au Calvaire, comme ils le demeurent dans la joie pascale », p. 83. A la messe, le prêtre la nomme tout de suite après Dieu dans le *Confiteor* : au Canon, il fait mémoire « en premier lieu » de « la glorieuse Marie toujours Vierge, mère de Dieu notre Seigneur Jésus-Christ ». Parmi les hymnes en son honneur, si nombreux qu'un « vertige de prairie en fleur nous ravit devant cette foisonnante éclosion », l'auteur signale l'*Ave Maris Stella* qui « demande à la Vierge saluée par l'ange de nous établir dans la paix ; le *Salve Regina* « la plus tendre plainte à l'approche du soir, du soir des jours et du soir de la vie » ; le *Stabat Mater* « le chef-d'œuvre du pathétique religieux... offert à la liturgie occidentale par le séraphisme franciscain ».

Les églises, si nombreuses, à Rome et ailleurs, en l'honneur de Marie, sont de la « liturgie matérialisée » ; un jour vint où « le langage populaire, toujours si près de Dieu, si près du cœur des choses dédaigna les noms d'église et de cathédrale : voici les

« Notre Dame et Marie sur la terre », p. 60. Verrières et tapisseries célébrant Marie, racontent l'histoire de la Mère de Dieu.

Nous avons moins à parler ici de Marie dans l'art ; cependant, disons avec l'auteur : « Transfigurée dans le rayonnement divin, l'image d'une mère forma pendant près de vingt siècles le plus beau motif du plus beau des arts, l'art chrétien », p. 63. E. Joly énumère les différents modèles adoptés par les artistes depuis l'Orante des catacombes debout les bras en croix, « la Mère de Dieu siégeant dans la cathèdre avec l'enfant divin sur les genoux », jusqu'aux représentations plus modernes du couronnement de la Vierge, de l'allaitement virginal, de la Vierge à l'encrier, de l'arbre de Jessé, de la Vierge eucharistique d'Ingres, etc.

Marie tient aussi une très grande place dans la littérature : il y a d'abord la tragédie de la Passion qui paraît avoir eu pour auteur un Grégoire évêque d'Antioche, ancêtre direct des drames liturgiques, ensuite les innombrables poètes religieux ou profanes qui ont célébré « la louange par excellence de Marie, unique et sublime comme elle », p. 133. Avec la louange, la supplication confiante : « Dans l'ordinaire des existences, ce qui emportera le meilleur des âmes, le dernier effort vers le bien... c'est l'appel à l'aide... Maman ! l'ultime cri du soldat qui succombe ! La légende mariale est l'illustration de ce cri, et l'écho triomphant dont le ciel y répond », p. 138. Pour caractériser quelques-unes des nombreuses écoles qui écriront sur Marie, disons : « Autant qu'il est permis de le préciser dans une matière si souple et si complexe, le séraphisme, instauré par saint François, s'alimente du réalisme et du sentiment de la nature qui caractérisent l'époque... Bérulle et ses disciples de l'Oratoire contemplent avec un effroi sacré les sublimités théologiques de la sentence d'Ephèse », p. 161, 181. M. Olier salue en elle la « Reine du clergé », saint Jean Eudes étudie « le Cœur admirable de la Mère de Dieu », Grignon de Montfort condense sa ferveur dans un chef-d'œuvre très longtemps méconnu, le *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*. Vient ensuite la longue liste des poètes contemporains qui tous avec plus ou moins d'ardeur ou de sincérité redisent les vers de Verlaine :

Je ne veux plus aimer que ma mère Marie...
Je ne veux plus penser qu'à ma mère Marie.

Ces témoignages de respect et d'amour pour la Mère de Dieu « se trouvent dominés par un chef-d'œuvre auquel rend témoignage l'assentiment du monde et l'accueil de l'Eglise : les litanies de la Vierge... La parole d'Ephèse et son écho sans fin tiennent dans la beauté tendre de l'unanime joyau : Mère admirable, Vierge clémente, Rose mystique, Maison d'Or, Reine Immaculée ! Marie dans ces mots plane sur le monde ainsi qu'un pur arc-en-ciel, doux aux yeux de l'incroyant comme au cœur du fidèle », p. 219.

Sans doute, il y a quelque exagération à voir dans tout ce déploiement un effet du concile de 431 ; il faut aussi traiter de légende ce qui est dit de saint Bonaventure qui, sollicité par le pape de composer un office du Saint-Sacrement en même temps que saint Thomas d'Aquin, jeta le sien au feu en entendant l'Ange de l'Ecole lire celui qu'il avait composé, p. 148. Le récit n'apparaît que deux siècles plus tard dans Denys le Chartreux. Le livre est du plus haut intérêt, il suppose de très nombreuses connaissances dont il ne donne que la synthèse ; il a de plus le très grand avantage d'être écrit en un très beau style.

4° Nous avons annoncé dans le numéro de juillet les cinq premiers volumes de l'*Année Liturgique en méditations* du R. P. Pontneau, S. J.; le sixième volume vient de paraître avec le sous-titre, Rosaire, Sainteté, Ames du Purgatoire ; Librairie Emmanuel Vitte, Lyon et Paris, in-8 de 404 pages, 16 francs. Il est précédé d'un Avant-propos composé par le P. Louis Sempé, S. J., sur les rapports de l'ascèse et de la liturgie : « Ce ne sont pas deux méthodes de spiritualité : il ne peut être question de savoir laquelle des deux mérite la préférence. Ce sont deux facteurs réciproquement complémentaires ; il n'y a pas plus de liturgie féconde sans ascèse qu'il n'y a d'ascèse féconde sans liturgie. Pour donner à la vie spirituelle tout son développement, qui est la sainteté, liturgie et ascèse doivent se compénétrer profondément, diversement toutefois, selon les circonstances, les caractères et les vocations. »

Ce volume suggère des sujets de méditation pour les mois d'octobre et de novembre : d'abord de la page 11 à 140, trente et une méditations sur le Rosaire, suivies d'un chapitre pour la fête du Christ-Roi. Ensuite, de la page 141 à 268, trente et une méditations sur la sainteté à propos de la Toussaint : pureté d'inten-

tion, prière, vigilance, tiédeur, les huit béatitudes, modèles proposés dans les saints : Charles Borromée, Cécile, Jean de la Croix, Catherine, André, Martin. Enfin, de la page 260 à 394, trente méditations sur le Purgatoire : les âmes sont des modèles de douceur, de résignation, de pureté ; elles expient le respect humain, l'immortification des sens, l'orgueil ; cette partie se termine par l'indication des principaux moyens de leur venir en aide : la messe, l'acte héroïque de charité en leur faveur.

Il faut reconnaître que les sujets traités dans ce volume sont en dehors du cycle liturgique proprement dit ; le mot liturgie y est pris dans un sens très large : le rosaire se rattache sans doute à la liturgie depuis que le pape Léon XIII l'a fait réciter devant le Saint-Sacrement exposé pendant le mois d'octobre, mais il n'entre dans aucun office proprement liturgique ; le chemin de la croix encore moins ; les considérations sur la sainteté sont exposées à propos de la fête de la Toussaint, de la Dédicace, elles ne s'y rattachent pas : il serait si facile pourtant de tirer des textes de ces deux fêtes, comme de celle du Christ-Roi, les pensées les plus belles et les plus suggestives. Les fidèles trouveront dans ce volume comme dans les précédents une doctrine sûre et des considérations utiles.

5° Dans un très bon livre, *Les Sacrements, Histoire et Liturgie*, in-12, Paris, 1931, M. l'abbé Villien, persuadé « que la grande majorité des hommes, tout comme les enfants, ne saisit bien un enseignement que s'il est montré vivant dans l'histoire », fait connaître l'historique et en même temps le sens des rites usités par l'Eglise dans l'administration des sacrements. Du baptême, il montre les éléments essentiels réalisés dans celui que conféra saint Philippe : foi, demande, ablution. Les rites vont se développant pendant six siècles pour s'abréger quand il n'y aura plus d'adultes à baptiser ; les exorcismes, l'imposition du signe de la croix, l'imposition des mains et du sel, la tradition de l'Evangile, du symbole, du *Pater* se faisaient durant tout le Carême ; le baptême proprement dit était donné dans la nuit de Pâques. C'est au ve siècle « qu'apparaît une relation directe entre la collation du Baptême et l'imposition d'un nom chrétien », p. 67. Ainsi l'épouse de Théodore le Jeune qui s'appelait Athénaïs prend au baptême le nom d'Eudoxie.

Les *Actes des Apôtres* (VIII, 14 ; XIX, 2) établissent nettement

la distinction qui existe entre le baptême et la confirmation ; mais, comme le baptême était considéré comme fonction épiscopale, l'évêque confirmait les baptisés : « Au XIII[e] siècle, un concile d'Arles mentionne encore parmi les confirmands les enfants à la mamelle » ; mais, surtout à partir du XV[e] siècle, les conciles s'opposent à ce qu'on admette les enfants qui ont moins de sept ans. Les *Actes* ne mentionnent comme rite que l'imposition des mains ; l'onction avec le saint chrême est signalée au IV[e] siècle ; la formule du Pontifical actuel est déjà complète dans le sacramentaire grégorien.

A propos de l'Eucharistie, l'auteur restreint comme de juste son sujet à l'administration du sacrement sans s'occuper de la consécration. L'usage de présenter du vin après la communion, fréquent autrefois, resté seulement à l'ordination, serait antérieur à la cessation de la communion sous les deux espèces ; il y est sans doute fait allusion dans la règle de saint Benoît et dans Palladius biographe de saint Jean Chrysostome. Le mode selon lequel la communion était reçue a varié plus que la formule : les fidèles communiaient debout après s'être prosternés ; les hommes recevaient l'hostie sur la main nue et les femmes sur un petit linge appelé dominical : ce linge, remplacé aujourd'hui par la nappe, serait d'origine franque, il est prescrit par un concile d'Auxerre (573-603). M. Villien pense que « le rite de la communion *extra missam* réglé par le Rituel n'est pas autre chose qu'une transposition de celui de la communion *intra missam* ». N'est-ce pas le contraire qu'il faut dire ? Le *Confiteor*, *Misereatur*, etc., ont leur raison d'être en dehors de la messe ; à la messe, ils ont été dits au commencement, pas n'était besoin de les répéter ; on a commencé à le faire vers le XIII[e] siècle quand la messe privée a été plus fréquente que la messe solennelle.

Les usages concernant la première communion sont d'origine française ; on ne les croyait pas antérieurs au commencement du XIX[e] siècle ; l'archevêque de Reims, de Talleyrand-Périgord les recommandait déjà à son clergé en 1788 ; dans un rituel de Bourges de 1662, il est dit aux enfants de demander la bénédiction de leurs parents, on parle du cierge, des exhortations à la messe, de la procession aux fonts ; on peut même remonter jusqu'à saint Vincent de Paul qui, parlant de la première com-

munion d'enfants à la fin d'une mission, prescrit exhortations, procession avec le Saint-Sacrement, messe d'action de grâces.

Nous ne décrirons pas avec M. Villien les rites de la pénitence publique tels qu'ils sont dans les sacramentaires anciens et tels qu'ils figurent encore dans le Pontifical au mercredi des cendres et au jeudi saint : cette discipline antique est bien connue aujourd'hui. Ce qu'on sait moins, c'est que l'obligation d'accomplir la satisfaction avant de recevoir l'absolution s'est maintenue sous des formes diverses jusqu'au commencement du XIXe siècle. Le confessionnal est tout moderne ; les plus anciens de France ne remontent pas au temps de Louis XIII ; ils sont un peu plus anciens en Italie où saint Charles en détaille les prescriptions : il ne faut donc pas en chercher dans les catacombes, ni même dans certaines ouvertures des églises du moyen âge ; on se confessait habituellement à genoux ou même assis à côté du confesseur. Les actes préparatoires à l'aveu des fautes ont beaucoup varié : on sent surtout, dans les prescriptions, le souci de s'assurer que le pénitent est suffisamment instruit ; le *Confiteor*, aveu général avant l'aveu particulier, se constate au XIIIe siècle pour durer jusqu'à nos jours. Les plus anciennes formules d'absolution sont déprécatives ; on ajoute ensuite la forme indicative ; au XIe siècle, les formules déprécatives et indicatives se mêlent ; la formule actuelle indicative du Rituel doit dater du XIIIe ou du XIVe siècle.

L'huile bénite, réservée aujourd'hui pour l'Extrême-Onction, servait d'abord à d'autres usages ; les fidèles en emportaient chez eux en cas de maladie. Il est même difficile « de distinguer de prime abord la matière de l'onction sacramentelle d'avec celle des onctions non sacramentelles. » Les rites, en formation aux VIIIe et IXe siècles, sont exposés dans le deuxième capitulaire de Théodulphe, évêque d'Orléans. Les onctions étaient plus nombreuses, 12 quelquefois 20 ; les prières plus longues qu'aujourd'hui, se retrouvent abrégées dans le Rituel romain, soit au chapitre de l'*Extrema Unctione*, soit dans le *De visitatione et cura infirmorum*. Il faut arriver jusqu'au XIIe et au XIIIe siècle pour avoir notre formule actuelle : *Per istam unctionem*....

Au lieu de se réduire et de se restreindre au cours des siècles, comme il est arrivé pour les autres Sacrements, les rites du sacrement de l'ordre se sont développés. Les *Actes* parlent seule-

ment de l'imposition des mains sur les diacres ; saint Paul ordonnait les prêtres par ce geste. Quand, vers le commencement du IIIe siècle environ, le diaconat et la prêtrise furent dédoublés pour les besoins du culte, l'ordination des ordres mineurs ainsi créés était des plus sommaires. Au ve siècle, un rituel, encore rudimentaire, ajoute la porrection des instruments, en Gaule d'abord, à Rome ensuite. Le sous-diaconat, ordre majeur seulement depuis Innocent III, ne se distinguait pas jusque-là de l'acolytat ; à partir du XIIIe siècle, la litanie qui se récitait avant l'ordination des diacres se récite avant celle des sous-diacres. L'ordination du diacre, toujours considéré comme faisant partie de la hiérarchie, réunit deux rites parallèles, l'un gallican, l'autre romain qui se sont fusionnés : à l'imposition des mains, faite de tout temps, s'est ajoutée très anciennement la porrection de l'étole ; avant le dixième siècle, en Angleterre, celle du livre qui passe de là en Gaule et puis à Rome.

La partie la moins ancienne est la longue allocution *Provehendi, filii dilectissimi*...

Il n'est pas question dans le Nouveau Testament de la prêtrise séparée de l'épiscopat ; saint Ignace d'Antioche la suppose déjà existante ; au IIIe siècle, une formule s'ajoute à l'imposition des mains ; les usages gallicans introduisent : *Postulat sancta Mater Ecclesia*. Les oraisons *Oremus*, *Exaudi* sont d'origine romaine et figurent dans le léonien, le grégorien ; la préface est dans le gélasien, mais plus courte.

L'onction est indiquée pour la première fois dans un document d'origine anglaise du VIe siècle. Calice et patène garnis, touchés par l'ordinand, n'apparaissent pas avant le Xe siècle ; ce qui se fait après la communion : *Accipite Spiritum Sanctum*, promesse d'obéissance, etc., n'est pas plus ancien.

L'Eglise, qui impose un rituel uniforme pour l'administration des autres sacrements, permet pour le mariage de conserver les coutumes locales légitimes : il faut lire dans M. Villien le résumé des usages fort intéressants que D. Martène et d'autres ont recueillis dans les documents anciens. La plupart des cérémonies qui accompagnent le consentement mutuel des époux, anneau, voile, deniers, etc., viennent des Romains ; l'Eglise en a conservé ce qui n'était pas incompatible avec ses croyances, elle y a ajouté la bénédiction, connue déjà à l'époque de Tertul-

lien, rendue obligatoire au ve siècle ; la bénédiction solennelle, avant *Pax Domini*, la formule *Deus Abraham*, venues plus tard sont très anciennes cependant.

L'ouvrage se termine par une *Etude historique sur l'âge de la première communion*, étude faite en dehors de toute préoccupation d'ordre pratique. Les témoignages de Tertullien, de saint Cyprien, de saint Augustin, des *Constitutions apostoliques* sont formels en faveur de la communion des enfants après le baptême ; jusqu'en 1150, il en fut habituellement ainsi ; on l'abandonne au XIIIe siècle et même des conciles l'interdisent.

On retrouve dans cet ouvrage de M. Villien les qualités d'ordre, de précision, de clarté qui existaient déjà dans l'*Histoire des Commandements de l'Eglise*, parue il y a plus de vingt ans. Le seul regret que nous puissions formuler, c'est que l'auteur n'ait pas ajouté un index alphabétique pour rendre les recherches plus faciles.

6° D'un tout autre genre est l'opuscule de G. Detilleux, *Notions de liturgie*, arrivé à sa quatrième édition, qui s'adresse aux « élèves des écoles normales et des établissements d'enseignement moyen. » In-8, 63 p. Nivelles, 1932. L'ouvrage est composé de trois parties : 1° lieux, personnes et objets consacrés au culte ; des illustrations permettent de se rendre compte du progrès des basiliques et même des différents styles ; description du mobilier, autel fixe et portatif, vases sacrés, ornements ; 2° Liturgie quotidienne ; un mot sur l'office dont les parties principales sont les psaumes, les hymnes, les lectures ; petite étude sur le saint sacrifice, l'année ecclésiastique ; 3° les sacrements : la partie essentielle des rites est indiquée très brièvement ; les principaux sacramentaux, eau bénite, cierges, cendres sont cités ; le rite des funérailles est résumé. Enfin, quelques mots sur les dévotions extra-liturgiques : saluts, rosaire, scapulaire, chemin de croix, *Angelus*. C'est court et bon, comme dit le proverbe. Il serait à désirer que les élèves à qui est destiné ce livre y prennent le goût d'en savoir davantage sur notre liturgie si sainte et si instructive.

A. MOLIEN,
Prêtre de l'Oratoire.

Chronique de Philosophie

(fin)

XI. M. Defourny, *Aristote. Etudes sur la Politique*, 1 vol. de xx-559 pp. de la Bibliothèque des Archives de Philosophie, Paris, Beauchesne, 1932, 75 francs.

XII. N. Festa, *I frammenti degli Stoici antichi, ordinati, tradotti e annottati*. Vol. 1, *Zenone*, 1 vol. de VIII-128 pp., Paris, Laterza, 15 lire.

XIII. Mario Meunier, *Salluste le Philosophe, Des Dieux et du Monde, traduction nouvelle avec Prolégomènes et notes*, 1 vol. de 190 pp., Paris, Editions Véga, 1931, 18 francs.

XIV. Josef Brosch, *Der Seinsbegriff bei Boethius, mit besonderer Berücksichtigung der Beziehung von Sosein und Dasein*, 1 vol. de VIII-121 pp., Innsbruck, Rauch, 1931.

XV. Fausto Nicolini, *La giovinezza di Giambattista Vico*, 2e éd., 1 vol. de 224 pp., Bari, Laterza, 14 lire.

XVI. Agostino Gemelli, etc., *Hegel nel centenario della sua morte*, 1 vol. de 395 pp., Milan, Vita e Penserio, 1932, 25 lire.

XVII. Auguste Comte, *Lettres inédites à C. de Blignières, présentées par P. Arbousse-Bastide*, 1 vol. de XXVII-142 pp., Paris, Vrin, 1932, 15 francs.

XVIII. F. Saverio Varano, *L'ipotesi nella filosofia di Ernesto Naville*, Gubbio, Tipografia « Oderisi », 1931, 5 lire.

XIX. Siro Contri, *Un confronto istruttivo : Mercier-Gemelli-De Wulff ed altri ancora*, 1 brochure de 23 pp., Bologne, Galleri, 1932, 2 lire. — *La filosofia scolastica in Italia nell'ora presente*, 1 vol. de 68 pp., Bologne, Galleri, 1931, 6 lire.

XX. Emile BREHIER, *Histoire de la Philosophie*, T. 2, *La Philosophie moderne*, cahier 3, *Le XIXe s. Période des systèmes* (1800-1850), 1 vol. pp. 572 à 911 ; cahier 4, *Le XIX*e *s. après 1850 ; le XX*e *s.*, 1 vol. pp. 911-1184, Paris, Alcan, 1932, chacun 25 francs.

XXI. R. FOLLET, *Quelques sommets de la Pensée indienne*, 1 vol. de 199 pp. (*Archives de Philosophie*, vol. IX, cahier 1), Paris, Beauchesne, 1932.

XXII. J. ABELE, A. BRÉMOND, etc., *Etudes critiques* (*Archives de Philosophie*, vol. VIII, cahier 4), 1 vol. de 281 pp., Paris, Beauchesne, 1931.

XI. Lorsqu'on parle de la politique d'Aristote, on évoque avant tout et presque exclusivement les théories du Stagirite sur la forme du gouvernement, qui composent la partie la plus connue de sa *Politique*. Or peut-être n'était-ce pas à ces théories qu'Aristote attachait le plus d'importance, et, d'autre part, ses opinions sur l'économie politique, sur la pédagogie et sur l'évolution sociale, que l'on néglige habituellement, mériteraient plus d'attention qu'on ne leur en accorde communément. Ce sont là, en tout cas, les premières ébauches, et plus que des ébauches, de sciences qui devaient plus tard conquérir leur autonomie et prendre, de nos jours, l'extraordinaire développement que l'on sait.

Aussi, le récent ouvrage que M. M. Defourny vient de consacrer à ces aspects trop négligés de la *Politique* d'Aristote sera-t-il le bienvenu. Il le sera d'autant plus que ce travail, dont les difficultés étaient grandes, est de toute première valeur. Non seulement il forme une somme aussi complète qu'on peut le désirer de toutes les questions qu'a touchées l'universelle curiosité du Stagirite, sur la politique économique et sociale (première partie), sur l'éducation (2e partie), et sur l'évolution sociale (3e partie), — mais encore, sur tous ces points si divers, M. Defourny nous a donné, avec une sûreté qu'il doit à la fois à une longue méditation des œuvres d'Aristote et à une connaissance très avertie des institutions de l'antiquité hellénique, un exposé d'une précision et d'une clarté admirables. Ce travail si consciencieux sera pendant longtemps une mine où viendront

puiser tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de la pensée et des institutions de la Grèce.

D'un autre point de vue encore, la lecture et l'étude de cet important travail pourraient être bienfaisantes à nos modernes trop satisfaits de leur modernité et trop aisément convaincus que les problèmes de l'heure présente sont des problèmes inédits. Souvent, en lisant l'exposé et les judicieuses appréciations critiques de M. Defourny, on se demande s'il est question des Grecs du IVe siècle ou de nous. Sur les problèmes de la production et de la circulation des richesses, sur ceux de la propriété et du monopole, sur le pouvoir corrupteur de l'argent, sur la politique de l'éducation, sur la paix et la guerre, sur le droit et les méthodes de colonisation, et sur tant d'autres questions encore dont le seul titre évoque nos débats immédiatement contemporains, Aristote, s'il n'apporte pas toujours des solutions qui nous satisfassent pleinement, du moins nous montre à l'évidence, non seulement que la société grecque a connu toutes les grandes questions qui se posent à nos sociétés modernes, mais encore que la *forme* des problèmes n'a guère changé. Somme toute, nos débats ne sont pas nouveaux : ce sont d'anciens débats qui continuent et notre erreur est tantôt d'oublier les expériences de l'antiquité, tantôt de vouloir les refaire comme si, entre les Grecs et nous, il n'y avait pas eu l'avènement du christianisme. Nous oscillons de la présomption au paganisme, c'est-à-dire que nous négligeons et les leçons de l'histoire et les ordres divins. Ce n'est sans doute pas la meilleure méthode pour faire des sociétés prospères ! Voilà ce que pourrait suggérer le travail de M. Dufourny, en marge de l'exposé historique. C'est dire tout l'intérêt de ce travail, riche de science et de leçons.

XII. La maison Laterza s'est proposé d'ajouter à son excellente collection de textes et de traductions des philosophes anciens et médiévaux plusieurs volumes consacrés aux fragments des anciens stoïciens. Le premier volume de cette série, donnant des fragments de Zénon, vient justement de paraître.

N. Nicola Festa, qui a assumé la charge de classer, de traduire et d'annoter ces textes, a fait un travail qui mérite d'être grandement loué. Il y était, d'ailleurs, bien préparé par ses études antérieures sur les stoïciens de l'époque romaine, particulière-

ment Sénèque et Epictète, car il n'avait pas pu mener à bien ces études sans se référer constamment aux doctrines originales des fondateurs du Portique.

La méthode de classement adoptée par M. Festa diffère de celle que I. von Arnim avait employée pour ses classiques *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Von Arnim s'était, en effet, borné à organiser les fragments qui nous restent d'après la matière dont ils traitent, en suivant les divisions et subdivisions qui étaient, pour autant que nous puissions en juger, de tradition chez les Stoïciens. Il ne s'était résigné à ce procédé, qui donne à son recueil un aspect doxographique, que parce qu'il ne lui semblait pas possible de réaliser au moyen des fragments une reconstruction idéale des œuvres principales des maîtres stoïciens. M. Nicola Festa, plus audacieux, a cru que cette reconstruction (que v Arnim regardait, d'ailleurs, lui-même comme étant, *en soi*, préférable) était possible dans une large mesure, et il en a fait la preuve avec Zénon. Mais, de plus, chaque fois qu'il reconnaissait quelques traits vraiment caractéristiques d'un auteur, il s'efforçait de découvrir dans la masse des matériaux sans état civil les fragments qu'une conjecture sérieuse permettait d'attribuer à cet auteur.

Cet excellent recueil ne manquera pas de rendre de vrais services, non seulement aux étudiants, mais à tous les travailleurs qui s'occupent des stoïciens.

XIII. Le traité *Des Dieux et du Monde*, de Salluste le Philosophe, qui fut le collaborateur et l'intime ami de l'empereur Julien l'Apostat, semble avoir été composé pour seconder la lutte entreprise par Julien contre les chrétiens. Cet opuscule n'est pas un traité didactique, mais une sorte de catéchisme du paganisme, d'inspiration néo-platonicienne, et destiné à vulgariser les conceptions païennes que Julien prétendait opposer aux croyances du christianisme.

L'ouvrage de Salluste est, à sa manière, un témoin de l'emprise morale et de la diffusion du christianisme. « C'est le côté le plus intéressant peut-être de la tentative de réaction de Julien, écrit M. Franz Cumont, que l'Apostat se rendit clairement compte à certains égards de la supériorité du Christianisme sur les cultes anciens, et qu'il chercha à le combattre avec ses pro-

pres armes, en donnant au Paganisme les qualités qui, croyait-il, avaient assuré le triomphe de la religion nouvelle. C'est ainsi que nous le voyons essayer de fonder des institutions charitables, d'établir une hiérarchie païenne, de s'emparer de l'instruction publique. Dans cet ordre d'idées, il dut être frappé de l'avantage que donnait dans la lutte, à ses adversaires, l'accord sur les grandes questions morales, et il dut souhaiter voir se dégager du chaos des opinions philosophiques les doctrines capitales que la généralité des païens adoptaient. C'est, semble-t-il, pour répondre à ce désir de l'empereur que Salluste composa son traité. » En d'autres termes équivalents, le paganisme, tant comme philosophie que comme religion, n'avait plus dès lors et depuis de nombreuses années, dans l'empire romain, d'existence autonome. C'est en effet en fonction du christianisme que, consciemment ou non, il se définit, dans les livres hermétiques, dans le *Discours* de Celse, les écrits de Porphyre, les lettres de Julien, le traité de Salluste, et les autres ouvrages de même nature.

M. Mario Meunier a traduit admirablement, selon sa coutume, le traité de Salluste, et il l'a enrichi d'un précieux commentaire, grâce à de nombreuses citations de textes pour la plupart néo-platoniciens.

XIV. Le commentaire que vient de publier le Dr. H. Josef Brosch sur *L'Idée d'être chez Boèce, spécialement en ce qui concerne le rapport de l'essence à l'existence*, est le premier exposé d'ensemble qui ait été fait de cette question assez obscure. Ce nous est une raison toute particulière de féliciter l'auteur d'avoir apporté une contribution remarquable à la fois à l'histoire de la pensée de Boèce et à celle de la préscolastique.

Résumons rapidement les résultats obtenus par le Dr. Brosch. Après avoir, dans une première partie, montré comment Boèce passe peu à peu de l'emploi exclusif du terme d'*esse*, pour désigner l'existence, à l'emploi non moins exclusif (dans le *De Trinitate*) de ce mot au sens d'*essentia*, M. Brosch aborde la question principale qu'il a en vue, et qui consiste à déterminer la position exacte de Boèce d'abord sur le problème des universaux, puis sur le rapport de l'essence à l'existence. Touchant le premier point, Boèce est indemne de nominalisme, car il affirme nettement : *Cogitantur universalia.* Il n'est pas davantage con-

ceptualiste, puisqu'il admet que dans le réel quelque chose correspond aux idées universelles de l'entendement : *Haec sunt quidem in singularibus.* Il repousse, d'autre part, le réalisme platonicien, en affirmant que l'essence, comme telle, ne subsiste pas. Boèce rejette également le réalisme exagéré de l'*universale in re*, en quelque sens qu'on l'entende. Cependant, tout cela ne doit être entendu que de sa position *théorique*, car, en fait, il en revient finalement au réalisme exagéré, lorsqu'il veut expliquer comment l'espèce existe dans les individus. La raison de cette contradiction réside dans la fausse idée que Boèce se fait du principe d'individuation : il imagine que les choses ne se distinguent entre elles que par leurs accidents, d'où résulte nécessairement une distinction réelle d'heccéité et de *quidditas* ou essence spécifique, laquelle ramène le réalisme de l'*universale in re.*

Quant au problème de la distinction d'essence et d'existence, le Dr. Brosch estime qu'à s'en tenir aux traités théologiques de Boèce, il est impossible d'y découvrir une trace quelconque de distinction *réelle.* En fait, cette distinction est complètement inconnu de Boèce : c'est un problème qu'il ne s'est jamais posé.

XV. L'étude de M. Fausto Nicolini sur *La jeunesse de J.-B. Vico* (1668-1700) est le fruit de longues et minutieuses recherches, dont les résultats ont été au fur et à mesure consignés en une dizaine d'importants mémoires. La bibliographie complète de ces études préliminaires a été jointe à la première édition de l'ouvrage que publie M. Nicolini — édition qui comprend aussi plusieurs notices complémentaires sur certains personnages et certains faits se rapportant à la jeunesse de Vico. Cette première édition, réservée aux seuls spécialistes, n'a été tirée qu'à un très petit nombre d'exemplaires. La présente édition, qui est destinée au grand public, ne comprend pas cet apparat de pure érudition, mais, en revanche, comporte, en plusieurs chapitres, un texte plus abondant, et un index des noms propres.

Les études de M. F. Nicolini sur Vico l'ont conduit à corriger le portrait fort conventionnel que l'on se faisait jusqu'ici de Vico, comme d'un solitaire dont l'activité intellectuelle se serait développée en marge des contingences de temps et de lieu. Quant à la manière de comprendre la biographie de Vico, l'auteur ne

pres armes, en donnant au Paganisme les qualités qui, croyait-il, avaient assuré le triomphe de la religion nouvelle. C'est ainsi que nous le voyons essayer de fonder des institutions charitables, d'établir une hiérarchie païenne, de s'emparer de l'instruction publique. Dans cet ordre d'idées, il dut être frappé de l'avantage que donnait dans la lutte, à ses adversaires, l'accord sur les grandes questions morales, et il dut souhaiter voir se dégager du chaos des opinions philosophiques les doctrines capitales que la généralité des païens adoptaient. C'est, semble-t-il, pour répondre à ce désir de l'empereur que Salluste composa son traité. » En d'autres termes équivalents, le paganisme, tant comme philosophie que comme religion, n'avait plus dès lors et depuis de nombreuses années, dans l'empire romain, d'existence autonome. C'est en effet en fonction du christianisme que, consciemment ou non, il se définit, dans les livres hermétiques, dans le *Discours* de Celse, les écrits de Porphyre, les lettres de Julien, le traité de Salluste, et les autres ouvrages de même nature.

M. Mario Meunier a traduit admirablement, selon sa coutume, le traité de Salluste, et il l'a enrichi d'un précieux commentaire, grâce à de nombreuses citations de textes pour la plupart néo-platoniciens.

XIV. Le commentaire que vient de publier le Dr. H. Josef Brosch sur *L'Idée d'être chez Boèce, spécialement en ce qui concerne le rapport de l'essence à l'existence*, est le premier exposé d'ensemble qui ait été fait de cette question assez obscure. Ce nous est une raison toute particulière de féliciter l'auteur d'avoir apporté une contribution remarquable à la fois à l'histoire de la pensée de Boèce et à celle de la préscolastique.

Résumons rapidement les résultats obtenus par le Dr. Brosch. Après avoir, dans une première partie, montré comment Boèce passe peu à peu de l'emploi exclusif du terme d'*esse*, pour désigner l'existence, à l'emploi non moins exclusif (dans le *De Trinitate*) de ce mot au sens d'*essentia*, M. Brosch aborde la question principale qu'il a en vue, et qui consiste à déterminer la position exacte de Boèce d'abord sur le problème des universaux, puis sur le rapport de l'essence à l'existence. Touchant le premier point, Boèce est indemne de nominalisme, car il affirme nettement : *Cogitantur universalia*. Il n'est pas davantage con-

ceptualiste, puisqu'il admet que dans le réel quelque chose correspond aux idées universelles de l'entendement : *Haec sunt quidem in singularibus*. Il repousse, d'autre part, le réalisme platonicien, en affirmant que l'essence, comme telle, ne subsiste pas. Boèce rejette également le réalisme exagéré de l'*universale in re*, en quelque sens qu'on l'entende. Cependant, tout cela ne doit être entendu que de sa position *théorique*, car, en fait, il en revient finalement au réalisme exagéré, lorsqu'il veut expliquer comment l'espèce existe dans les individus. La raison de cette contradiction réside dans la fausse idée que Boèce se fait du principe d'individuation : il imagine que les choses ne se distinguent entre elles que par leurs accidents, d'où résulte nécessairement une distinction réelle d'heccéité et de *quidditas* ou essence spécifique, laquelle ramène le réalisme de l'*universale in re*.

Quant au problème de la distinction d'essence et d'existence, le Dr. Brosch estime qu'à s'en tenir aux traités théologiques de Boèce, il est impossible d'y découvrir une trace quelconque de distinction *réelle*. En fait, cette distinction est complètement inconnu de Boèce : c'est un problème qu'il ne s'est jamais posé.

XV. L'étude de M. Fausto Nicolini sur *La jeunesse de J.-B. Vico* (1668-1700) est le fruit de longues et minutieuses recherches, dont les résultats ont été au fur et à mesure consignés en une dizaine d'importants mémoires. La bibliographie complète de ces études préliminaires a été jointe à la première édition de l'ouvrage que publie M. Nicolini — édition qui comprend aussi plusieurs notices complémentaires sur certains personnages et certains faits se rapportant à la jeunesse de Vico. Cette première édition, réservée aux seuls spécialistes, n'a été tirée qu'à un très petit nombre d'exemplaires. La présente édition, qui est destinée au grand public, ne comprend pas cet apparat de pure érudition, mais, en revanche, comporte, en plusieurs chapitres, un texte plus abondant, et un index des noms propres.

Les études de M. F. Nicolini sur Vico l'ont conduit à corriger le portrait fort conventionnel que l'on se faisait jusqu'ici de Vico, comme d'un solitaire dont l'activité intellectuelle se serait développée en marge des contingences de temps et de lieu. Quant à la manière de comprendre la biographie de Vico, l'auteur ne

s'est pas contenté de raconter la vie extérieure de son héros — on pourrait en faire tenir le récit en quatre petites pages, au moins en ce qui concerne la jeunesse de Vico, — mais il a tenté, à l'aide de documents réunis par les recherches contemporaines, de refaire ce que Vico, dès 1725 avait fait lui-même dans son *Autobiographie*, c'est-à-dire qu'il a essayé avant tout de reconstruire la vie intérieure et la formation intellectuelle du grand penseur napolitain. Pour cela, M. Nicolini tâche de faire revivre à la fois la figure extérieure de Naples, au moment des années de jeunesse de Vico, et les mouvements intellectuels et culturels auxquels Vico, de loin ou de près, fut mêlé, de manière à déterminer quels furent, dès cette époque de formation et d'études philosophiques et philologiques, les pressentiments, les stimulants et les sources de la *Scienza nuova*.

Tout cela, M. Nicolini l'a réalisé à la perfection : dans son travail, l'art va de pair avec l'érudition, ce qui n'est pas peu dire, et, plus encore qu'une biographie de Vico, c'est un beau fragment de l'histoire des idées qu'il nous a donné dans ce livre riche et vivant.

XVI. L'Université catholique de Milan donne chaque année, avec une régularité parfaite, des preuves de sa merveilleuse vitalité. Surtout, elle montre qu'elle ne veut pas s'abstraire des problèmes contemporains, mais au contraire les aborder de front, pour les résoudre à la lumière des principes chrétiens, et le R. P. Gemelli a bien raison d'écrire que « les philosophes néo-scolastiques étudient et connaissent la pensée moderne, beaucoup plus et beaucoup mieux que certains philosophes d'aujourd'hui, toujours prompts à les accuser d'ignorer leurs systèmes, mais fort ignorants, par contre, de la pensée scolastique ».

Comme tant d'autres centenaires, qui ont fourni à l'Université du Sacré-Cœur l'occasion de très beaux travaux, le centenaire de la mort de Hegel (14 nov. 1831) nous vaut une série d'études du plus haut intérêt sur l'influence des théories hégéliennes et leur action positive ou négative sur la civilisation contemporaine dans les principaux pays du monde[1]. Trois études,

1. Carlo Mazzantini, *Lo Hegelianismo in Italia*; A. Forest, *L'Hégélianisme en France*; P. Eric Przywara, S. J., *Der Hegelianismus in Deutschland*; Leslie J. Walker, *Hegelianism in Great Britain*; Leonida Gancikoff, *L'Hegelismo in Russia*.

consacrées à *Hegel et les Problèmes fondamentaux de la pensée philosophique* (Dr. Josef Engert), aux *Dualismes dans la doctrine éthico-juridique de Hegel* (Guido Gonella), enfin à *L'autocritique de l'idéalisme* (Vincenzo La Via), terminent le volume.

Parmi les études de ce gros volume, que nous ne pouvons songer à analyser ici, les lecteurs français retiendront surtout celle de M. Aimé Forest sur l'hégélianisme en France, qui est une belle page d'histoire, admirablement informée et claire, et, en même temps, par les conclusions rapides, mais fermes (page 111 et sv.) de cette enquête historique, une leçon de philosophie où l'on reconnaît la vigoureuse pensée de l'auteur de la thèse sur *La réalité concrète et la dialectique.*

XVII. Les lettres inédites d'Auguste Comte à C. de Blignières que vient d'éditer M. P. Arbousse-Bastide dans la Bibliothèque des textes philosophiques, dirigée par M. H. Gouhier à la librairie Vrin, sont précieuses pour faire saisir sur le vif en quoi consistait une initiation positiviste.

On verra que ce n'est certes pas de sérieux ni de conviction que manque Comte dans la manière de concevoir sa mission. Il s'est attribué le sacerdoce de l'Humanité, et il se préoccupe de préparer des disciples capables, après les épreuves requises, de participer, sous sa direction suprême, à cette fonction sacerdotale. Cette préparation exige à la fois, de la part du disciple, l'assimilation systématique des doctrines positivistes, d'après un plan d'études méticuleusement organisé par Comte, — et une formation morale, que Comte conçoit et conduit comme une vraie direction de conscience. « Ouvertement destinés à gouverner le monde, écrit Auguste Comte, aujourd'hui spirituellement, et bientôt temporellement, nous devons prouver notre aptitude à régler la vie humaine en nous montrant constamment préoccupés de notre propre perfectionnement moral. Ce spectacle habituel, que tous les vrais croyants peuvent également donner, sera plus efficace pour notre cause, que les prédications écrites ou verbales d'une doctrine suffisamment exposée dans des traités décisifs et des opuscules auxiliaires » (p. 120).

Cette double formation, Comte la conduit avec une rigueur impérieuse, qui n'admet ni objection, ni réserve. C. de Blignières, en prétendant « faire un triage » dans le positivisme, s'en

aperçut à ses dépens. Très estimé d'abord de Comte, pendant plusieurs années où sa docilité semblait parfaite, il eut, en 1857, la malencontreuse idée de publier, contre l'avis de Comte, un abrégé de la doctrine positiviste. Ce fut l'occasion d'une rupture où le grand-prêtre de l'Humanité, du haut de son infaillibilité pontificale, ne ménagea pas à son disciple infidèle l'expression de ses sentiments. Après lui avoir annoncé qu'il consentait à « perdre vingt heures en sept séances à lire *sa* compilation », il résume ainsi, dans la lettre suivante, le résultat de sa lecture : « Monsieur, d'après la corvée exceptionnelle que j'ai scrupuleusement accomplie, je regrette de vous avoir d'abord qualifié d'avorté : l'expression était trop indulgente, car l'avortement suppose la fécondation, tandis qu'ici le mot vraiment convenable est finalement stérilité. Si, de votre lourde et prétentieuse publication, on écarte les nombreux passages que vous m'avez impudemment volés, il ne reste que de vulgaires tartines, où ne perce aucun aperçu secondaire qui puisse vous appartenir » (p. 126).

La raison essentielle qui rendit détestable aux yeux d'Auguste Comte le travail de C. de Blignières consiste en ceci que ce dernier avait émis quelques doutes sur la réalité du pouvoir spirituel que Comte s'attribuait : du moins pensait-il que ce pouvoir spirituel devrait résider dans un *comité* et non en une seule personne, afin que fût exclu tout danger d'exercice tyrannique du pouvoir sacerdotal. Comte, impertubable, lui signifie : « Tout cela vient trop tard ; j'ai publiquement saisi le pontificat qui m'était normalement échu ; loin d'exciter la moindre réclamation, cet avènement fit surgir, chez plusieurs de mes correspondants occidentaux, cette suscription extérieure : *Au Vénéré Grand Prêtre de l'Humanité :* manifestation surtout décisive sous les armoiries papales, dans les lettres mensuelles que m'adresse de Rome [...] Alfred Sabatier [...]. Dans une telle situation, je laisserai librement développer les intrigues et les déclamations des roués qui n'annoncent une nouvelle autorité spirituelle qu'afin de pouvoir impunément adresser au fondateur de la religion qu'ils feignent d'adopter, des ouvrages analogues à ceux de vos ignobles lettres » (p. 136). Suit la sentence d'excommunication.

Dans ces lettres de Comte, beaucoup mieux que dans ses trai-

tés, on vérifie la justesse du mot d'H. Gouhier sur le fondateur du positivisme : la possession d'un homme par une logique.

XVIII. M. Francesco Saverio Varano, dans une intéressante étude sur *L'hypothèse dans la philosophie d'Ernest Naville*, montre comment la doctrine du philosophe genevois aboutit au pragmatisme, tel, à peu près, que Charles Sanders Peirce et William James devaient le systématiser plus tard. Non pas que Neville ait hésité sur la direction de sa doctrine : il se déclare résolument spiritualiste, mais au moyen d'arguments tirés uniquement de la valeur pratique de cette position philosophique (bien qu'il n'en vienne pas à identifier le vrai et l'utile, comme le feront dans la suite, sinon James et Peirce, du moins certains pragmatistes italiens). En substance, remarque M. Varano, ce qui a manqué à Naville, c'est la confiance dans la valeur *intrinsèque* du spiritualisme, comme aussi lui a manqué la foi, pleine et inconditionnelle, dans la conception chrétienne. Le spiritualisme, pour lui, n'est qu'une hypothèse, choisie entre bien d'autres, une croyance qui donne à la pensée un repos bienfaisant : toute la vérité du spiritualisme ne consiste qu'en ce repos éprouvé par l'âme inquiète du sens de l'univers.

XIX. Les deux opuscules de M. Siro Contri, que nous signalons en tête de cette Chronique, sont des pamphlets et se présentent comme tels. Cette observation n'est pas faite pour les discréditer : il y a des pamphlets qui sont des chefs-d'œuvre. Nous devons cependant avouer que ceux de M. Contri ne nous paraissent pas pouvoir être classés dans cette catégorie. Ils ne manquent certes pas de vivacité. Mais les diverses querelles que M. Contri fait au R. P. Gemelli, recteur de l'Université du Sacré-Cœur de Milan, sont, les unes (questions de guillemets) d'intérêt très secondaire, les autres (questions de doctrine, concernant aussi Mgr Olgiati), plus que discutables au fond. Il faut souhaiter que l'auteur, dans la nouvelle revue de philosophie néo-scolastique dont il annonce la fondation, exerce son talent à des besognes d'une plus évidente utilité.

XX. La remarquable *Histoire de la Philosophie* de M. Emile Bréhier arrive à son terme, les deux importants fascicules qui viennent de paraître étant les derniers de l'ouvrage. On peut

donc porter maintenant un jugement d'ensemble sur ce travail, et ce jugement ne pourra que confirmer les éloges unanimes qui ont accueilli chacun des fascicules. Nous avons déjà eu l'occasion de dire ici même tout le bien que nous pensions de l'exactitude, de l'information, de la méthode claire et concise de M. Bréhier, et les quelques réserves qui ont été faites, particulièrement sur l'époque patristique et le moyen âge, sont peu de chose eu égard aux mérites de ce beau travail. Les derniers fascicules publiés, sur la première partie du XIX[e] siècle, ou *période des systèmes* (1800-1850), et sur la philosophie de 1850 à nos jours, sont dignes des précédents. On appréciera le souci de M. Bréhier d'être complet, en signalant au moins brièvement des philosophes d'importance secondaire, tels que Fries, Boström, Kierkegaard, mais dont l'influence, en leur temps, ou sur l'époque contemporaine (comme c'est le cas de Kierkegaard) n'a pas laissé ou ne laisse pas de compter. Les chapitres consacrés à Fichte, Schelling et Hegel nous ont paru particulièrement réussis.

XXI. Je ne puis que signaler, l'ayant reçu trop tard pour en parler plus longuement, le travail du R. P. Follet sur *Quelques sommets de la Pensée indienne* (*Archives de Philosophie*). On trouvera dans ce remarquable travail un exposé très informé et aussi précis que peut le comporter le sujet, des principales directions de la spéculation indienne. Sur le Vedantâ, en particulier, le R. P. Follet présente des observations critiques qui paraissent très judicieuses, déterminant clairement la position de ce courant spéculatif par rapport au bouddhisme « religion de l'homme qui se fait Dieu », montrant comment le Vedantâ fut un mouvement d'une rare élévation métaphysique et mystique et comme un enivrement de Dieu, mais rongé du dedans par un verbalisme foncier, qui accumule les contradictions sous le couvert d'une dialectique passionnée et fallacieuse, qui exclut aussi systématiquement le panthéisme et sacrifie, en fait, à un panthéisme de fond. « Si nous devons éviter, conclut le P. Follet, toute adoption imprudente ou transposition hâtive et sans portée, si, par un parfait équilibre, nous savons nous garder des dangers dans lesquels ces mouvements de pensées et d'aspirations peuvent nous entraîner, en accentuant des tendances, existantes déjà et

pernicieuses, de notre propre esprit, nous ne pourrons que gagner à suivre l'effort de haut vol de ces grands ensembles philosophico-religieux, et nous ne pouvons que nous enrichir, en maniant, avec toutes les précautions voulues, ces prestigieuses richesses de l'Orient indien. »

XXII. Le cahier bibliographique des *Archives de Philosophie* (vol. VIII) comporte des études critiques qui méritent de retenir l'attention. Le R. P. Descoqs, en rendant compte du bel ouvrage du R. P. de Tonquédec sur *La critique de la connaissance*, formule des réserves, qui nous paraissent fondées, sur la position prise, d'une part, par le P. de Tonquédec, de l'autre, par M. Gilson, sur la question du problème critique, à la fois dans le thomisme de saint Thomas et dans le thomisme contemporain. M. Gillet donne sur *Le Cheminement de la pensée*, de M. Meyerson, une longue étude, qui a complété et précisé heureusement le travail qu'il a publié naguère sur le même auteur dans les *Archives*. Le R. P. A. Bremond examine, en même temps que *Le Progrès de la conscience*, de M. L. Brunschvicg[1], l'ensemble de la doctrine de ce philosophe, et singulièrement la notion qu'il nous propose de Dieu. Etude excellente, ferme, vive et spirituelle (on y retrouve avec plaisir un air de famille !). Si le P. Bremond, çà et là, donne libre cours à l'ironie et parfois à quelque irritation, on ne saurait décemment l'en blâmer : M. Brunschvicg s'est appliqué, surtout dans ces dernières années, à fournir à l'une et à l'autre une matière des plus abondantes.

Signalons encore, pour n'être pas trop incomplet, en même temps que les choniques de psychologie (E. Pialat), de philosophie scientifique (J. Abelé), d'histoire de la philosophie grecque (J. Souilhé), des intéressantes observations qu'ont suggérées au R. P. Romeyer les ouvrages les plus importants qui ont paru à l'occasion du XVe centenaire de saint Augustin.

Lyon, septembre 1932.

R. Jolivet,
professeur aux Facultés catholiques.

1. Voir plus loin, p. 121.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

1. — Une nouvelle édition française des PROPOS DE TABLE de MARTIN LUTHER

Luther venait de se marier avec l'ex-religieuse Catherine de Bora, quand lui fut assurée la jouissance du cloître des Augustins, où il avait passé les années décisives de sa vie monacale, à Wittenberg. Il y ouvrit presque aussitôt une pension de famille où les étudiants accoururent nombreux.

On y faisait table commune, et les jeunes gens tendaient une oreille attentive aux *Propos* de leur maître. En venant dîner, on apportait ses tablettes et, « sur un coin de meuble, on griffonnait à la hâte, en latin ou en allemand, ou même dans un mélange des deux langues, une rédaction première. On tâchait surtout de ne rien omettre, comme si l'Esprit Saint eût parlé par la bouche du Docteur ». C'était, du moins, « un jaillissement prodigieux d'images inattendues, de formules frappantes, gardant tout leur accent populaire et leur saveur du terroir, de ces discours où des envolées lyriques étonnantes, et même sublimes, voisinaient avec l'injure et la basse invective, avec des racontars de bonne femme et des historiettes de corps de garde. »

L'habitude, prise dès 1529, de noter ainsi les « colloques » du « Docteur Martin » s'établit solidement et se maintint jusqu'à sa mort.

*
* *

Pour « servir à l'édification » de ceux qui n'avaient pu entendre « l'Homme de Dieu », on édita, vingt ans après sa dispari-

tion, ces *Propos de Table* (Tischreden). Trois rééditions se succédèrent même en l'espace de quelques années seulement. C'est la quatrième, celle dont la préface est de Jean Aurifaber, que l'on trouve dans les Œuvres complètes de Luther, édition dite d'Erlangen (1826-57), formée de 67 volumes in-12.

Des éditions latines parurent presque en même temps que les éditions allemandes, mais « assez dissemblables ou même franchement divergentes » : « Certains pieux rédacteurs, préoccupés de noter tout ce qu'avait dit Luther, n'avaient rien omis des injures, des grossièretés sans nom dont il couvrait ses ennemis. » Mais, à mesure qu'on s'éloigna des premières éditions, « on se prit à regretter que le Père de la Réforme eût lâché des paroles qui pussent fournir les adversaires d'armes retentissantes, et permissent de l'accuser de tous les vices ».

Aussi fit-on un choix parmi les *Propos* : « Les adversaires ne retinrent que les plus scandaleux ; les amis éliminèrent tout ce qui pouvait choquer. On obtint alors soit un Luther crapuleux, ivrogne, scatologique, ou un Luther édifiant, à la parole sans éclats, bénin et bénisseur, à peu près aussi conforme à la réalité que ces images de saints qu'on vend rue Saint-Sulpice. »

Quelle ne fut pas, dès lors, la joie des spécialistes des questions luthériennes, quand, en 1921, le Dr Ernst Kroker publia une édition critique des « *Tischreden* » qu'on destina même à prendre place dans la collection des Œuvres complètes, dite de Weimar, en cours de publication depuis 1883. « On possédait enfin les *Propos de Table* sous une forme excellente, munis de notes, de registres et de parallèles. »

Mais, en France, nous en restions toujours à deux éditions qui tendaient « à présenter Luther sous un jour défavorable et à donner de lui une caricature plutôt qu'un portrait » : le recueil composé par *Michelet*, en 1835, de fragments empruntés tout autant à la Correspondance qu'aux Propos, et celui de *Gustave Brunet* qui date de 1844. Aussi désirait-on vivement une nouvelle édition de langue française.

M. Louis Sauzin, agrégé de l'Université, vient de combler ce désir. Son volume, que nous présentent les « *Editions Montaigne*[1] » dans la « *Collection des Textes rares ou inédits* », comporte une longue Introduction de 32 pages dans laquelle il fait

1. In-16 double-couronne de 528 pages : 30 francs.

l'histoire littéraire des « *Tischreden* » et prend le soin d'exposer, en les confrontant avec les doctrines catholiques, les principales idées théologiques du Réformateur.

Il lui était impossible de simplement transposer en français le vaste recueil de Kroker : « Ne comprend-il pas six fort volumes, d'environ cinq cents pages chacun, et ne compte-t-il pas 7.075 numéros, avec leurs diverses variantes ? » M. Sauzin a donc pris le parti, lui aussi, de faire un choix, mais en veillant à ce que les grands problèmes à propos desquels le « Docteur Martin » s'est séparé de Rome ne fussent pas passés systématiquement. Ajoutons que sa traduction s'inspire de plusieurs éditions, notamment de celle que donna, en 1878, Fr. von Schmidt, en langue allemande, et d'une autre publiée en latin par Bindseil en 1863. Il lui est dès lors bien permis d'espérer qu'il a « donné du Père de la Réforme un portrait qui soit véridique ».

***

« Tranquillisons les âmes que le seul nom de l'hérésiarque suffit à effrayer, écrit M. Sauzin p. 13 : ces extraits ne sont point tels qu'un catholique puisse voir, par eux, sa foi ébranlée : des invectives, des affirmations gratuites, des formules drôlement tournées ne sont point une démonstration qui puisse convaincre ; elles n'ont même pas valeur d'argument. » C'est bien notre impression après une lecture attentive de son anthologie.

Son Introduction, rédigée dans un excellent esprit et d'une façon fort compréhensive, ne contribue pas peu à préparer le lecteur. Elle est de nature, en tout cas — et nous nous en réjouissons grandement — à décourager celui qui n'aurait acheté le livre que pour y trouver matière à curiosité malsaine.

Gaston Lecordier.

II. — La Neudeutschland. Association de la jeunesse catholique allemande

Les lecteurs de la *Revue Apologétique* auront profit à connaître la « Neudeutschland » (Nouvelle Allemagne), association de la jeunesse catholique allemande. Les membres s'appellent Neudeutschen (nouveaux Allemands).

Nous empruntons les détails de la première partie de cette note au P. Esch, secrétaire général de l'association ; la deuxième partie est d'un jésuite belge (V. D.) qui a pu assister en septembre dernier au congrès national des Neudeutschen. Voir *La Cité chrétienne* (Bruxelles), 20 février 1932.

I. — Origine et esprit du mouvement

Dans l'Allemagne entière, jusqu'à la guerre mondiale, et aussi dans la plupart des pays du Reich pendant la guerre, toute association de la jeunesse catholique étudiante était interdite... La révolution de 1918 amena la liberté dans ce domaine. Naturellement, de tous côtés, on projeta de fonder des associations de jeunesse. Appeler à la vie une vaste organisation catholique s'imposait, afin de prévenir le péril menaçant d'un groupement interconfessionnel. La nécessité s'imposait pressante d'unir la jeunesse des écoles et de la fortifier dans sa foi. Dans la misère profonde de la patrie, il était urgent de trouver la formule de cette union. Que l'occasion favorable se présentât, et le succès était certain. . . . .

Celle-ci surgit au cours de discussions entre quelques Pères de la Compagnie de Jésus, qui soumirent leurs projets à l'archevêque de Cologne, le cardinal von Hartmann. Le 31 juillet 1919, le cardinal décida la fondation d'une association de collégiens. Elle reçut le nom de Neudeutschland, « Nouvelle Allemagne » (en abrégé : N. D.). L'un après l'autre, sans exception, les évêques allemands accueillirent avec joie cette initiative.

Parce qu'elle répondait à un immense besoin, les groupes se multiplièrent rapidement. Ainsi, après cinq mois, on comptait 10.000 membres. C'était l'élan enthousiaste des débuts. On le vit bien au premier congrès général de l'Association, à la Noël 1919. Il avait pour programme *Le Catholique nouveau.*

Sous le mot « *nouveau* », on entendait que le catholique vive personnellement sa foi chrétienne et qu'il exerce un apostolat conscient de ses responsabilités.

Jadis, et spécialement au temps de la catastrophe, on avait regretté chez beaucoup de jeunes l'absence de ces vertus. On s'appelait « Neudeutschland » (Nouvelle Allemagne), non dans une intention politique, mais parce que cette jeunesse allemande comprenait son devoir de travailler et de se sacrifier pour la pa-

trie éprouvée, parce qu'elle avait la conviction que l'esprit catholique seul guérirait l'Allemagne. C'est un fait historique que jamais l'Allemagne ne fut plus grande qu'au temps où elle était catholique.

Dans la rapidité des premières réalisations, à cause des courants opposés auxquels la jeunesse se livrait ardemment, aujourd'hui dans un sens, demain dans un autre, à cause des événements politiques qui bouleversaient l'Allemagne, il était clair que le but, non plus que la route à suivre, n'avait été fixé dans le détail. Aussi des tendances dangereuses se firent jour au sein de l'Association. Aux congrès de 1922 à Normannstein et de 1923 à Hirschberg, on élabora un programme bien clair auquel on se tiendrait. Il ne fut pas accepté par les partisans d'un mouvement radical de jeunesse ni par de trop modérés.

L'Association eut la force de résister à ces tendances et de garder son unité pour réaliser son programme, bien que, dans les années suivantes, à peu près 10.000 membres quittèrent le groupe. Elle était pourtant la bonne route : *N. D.* est actuellement le plus grand organisme de la jeunesse estudiantine. Il dépasse en nombre et en travail effectif les autres fédérations d'opinions diverses. Le dernier recensement révèle l'existence de 511 groupes (l'année précédente en comptait 459, dont +52) avec 20.733 jeunes gens (18.279 au dernier bilan, donc +2.454).

Le programme de Hirschberg se propose comme but : *la vie du Christ en nous et autour de nous.*

L'association suit dans la formation de ses membres le chemin qu'elle s'est tracé et qu'elle a défini : *le chemin d'un mouvement sain de jeunesse.* Ses principes d'éducation constituent, avec ceux qu'une longue tradition catholique a consacrés, une unité bien cohérente.

On peut les réduire à trois points :

D'abord *union de la nature et de la vie surnaturelle*... On se montre donc exigeant dans les domaines naturel et spirituel.

L'éducation physique est assurée par des groupements : groupements des jeunes, des moyens, des grands. Elle s'inspire de la pédagogie nouvelle (campings, excursions, colonies de vacances) pour former des jeunes gens solides, vifs, joyeux, pleins d'entrain et de caractère trempé.

Sur le terrain spirituel, le but est en fait de loin supérieur à la

moyenne qu'on a l'habitude d'exiger. Qui n'a pas au moins la volonté de la perfection, devra à la fin nous abandonner. *Nous croyons que ce serait une erreur, pour augmenter notre contingent, de revenir de la sévérité de nos exigences.* L'union à Dieu doit être la caractéristique de cette formation spirituelle. Cela signifie état de grâce, union eucharistique qui engage à la communion fréquente, au moins hebdomadaire et même quotidienne, spécialement pendant le temps des excursions et des congrès... Il est remarquable que notre œuvre, qui se considère comme une association du Christ, vit dans une profonde vénération pour la Mère de Dieu. Le 8 décembre est sa fête patronale : tous les groupes et tous les membres nouveaux se consacrent à la Mère de Dieu. Chaque jour aussi chacun récite un Ave pour les membres de l'association.

En second lieu, nous insistons dans notre éducation sur le *développement de la personnalité*... Ce sont des hommes qu'il faut former et des hommes qui tennent sur leurs pieds, quelles que soient les difficultés du sol. Ce principe est à la base de notre formation.

Troisièmement enfin, il faut chez nous un *esprit de fraternité et de collaboration*. Les buts qu'on se propose doivent être atteints par un travail commun, travail des prêtres et travail des jeunes gens. Entre eux, ceux-ci sont des frères qui ont une même vocation : être les messagers du Christ.

2° Le Congrès-camping des Neudeutschen (Diez, septembre 1931)

Nous eûmes l'occasion, l'an dernier, de les voir à l'œuvre dans une semaine-congrès en pleine nature (Bundeszeltlager). Ils étaient 2.500 venus de tous les coins du Reich, de Rhénanie, de Frise, de Westphalie, de Bavière, de Silésie, de Prusse. Sept jours ils campèrent dans la vallée de la Lahn, à Diez, aux environs de Coblence...

Là, depuis sx jours, les premières équipes des N. D. travaillaient à aménager le terrain.

Par petits groupes, tout l'après-midi, les N. D., chemises vertes, culottes kakis, fanions et guitares en tête, défilent au rythme de ces belles chansons populaires que leur jeunesse poétique a réveillées d'un oubli plusieurs fois séculaire.

En haut, sur le plateau, deux cents tentes sont dressées. Il y en a cinq énormes, pour les services publics ; les autres, disposées

en hémicycle, entourent une croix de bois, haute de dix-huit mètres et un autel couleur de sang.

A six heures, appel général des N. D. alignés face à la croix par *mark*, *gau*, *gruppe* (ce sont les appellations des différents groupements). Pour la première fois, nous eûmes cette vive impression, souvent revécue, de la vigueur catholique des jeunes en Allemagne, là où grondent sinistrement les factions communistes. De toutes les poitrines, quand fut hissé le drapeau du Christ-Roi, jaillit un chant de gloire. De l'autre versant de la vallée nous arrivaient des cris, amortis, mais haineux : « Heil Moskou ! vive Moscou ». Le croisement de ces voix, celles de l'amour et celles de la haine, offrait un raccourci de la situation religieuse dans l'Allemagne d'aujourd'hui. Les N. D. en sont les forces saines. Ils le sentent dans cette vie côte à côte.

Le camp général de l'association était moins une partie de plaisir qu'une action d'études. Chaque jour les chefs proposaient des sujets de discussion qui étaient ensuite repris dans des groupes restreints, et traités et retournés et critiqués par les jeunes gens. Ainsi s'évanouirent bien des objections, bien des difficultés. Ici suivent les noms des conférenciers... Enfin le P. L. Esch, le secrétaire général de l'association ; il parla souvent et toujours avec enthousiasme et discrétion. A la première messe de communion, alors que, sous le soleil du matin, tous les N. D. étaient debout attendant la descente du Sauveur parmi eux, le P. Esch leur fit à l'Evangile une courte allocution. C'était la fête de saint Ignace : 31 juillet, l'association avait douze ans d'existence. Il parla sept minutes. Concis et vigoureux, son appel éclata comme trois coups de clairon irrésistibles.

A gauche de l'autel, une tente avait été dressée : c'était le tabernacle où le Saint Sacrement fut gardé durant toute la période du congrès. De nuit et de jour, quatre N. D. avec les fanions montaient la garde. A n'importe quel moment qu'on pénétrât on y trouvait des jeunes gens en adoration.

Une des plus belles journées fut, sans aucun doute, celle du 1er août. La veille, l'évêque de Limbourg, Monseigneur Hilfrich, était venu bénir le camp. De grand matin, marche vers Limbourg, qui est à quatre kilomètres. Une des plus belles cathédrales gothiques d'Allemagne : petite, mais svelte, sur la pointe d'un rocher. Pendant trois quarts d'heure, les N. D. gravirent en

chantant les parvis du sanctuaire. L'évêque leur dit la sainte messe, leur parla affectueusement, les bénit. Sous les nefs archi-combles, des chants de gloire au Christ-Roi. Les chants des N. D., à l'église, au camp, dans la marche, sont irrésistibles. Jamais nous n'avons entendu ainsi chanter la jeunesse. Il y avait là 200 violons et guitares. C'est un des éléments de leur fraternité, de leur entrain et de leur piété.

Dévoués, pleins d'initiative, prompts à l'obéissance envers les chefs de leur âge, ils n'ont rien non plus de mièvre dans leur esprit religieux. Au contraire, beaucoup de virilité. Chaque matin, ces 2.500 jeunes gens entouraient l'autel pendant le saint sacrifice et, soit qu'ils chantassent, soit qu'ils répondissent aux prières de la messe dialoguée, ils y mettaient tant de naturel, tant de sérieux à la fois, qu'on ne pouvait douter un instant de la solidité de cette formation religieuse. Nous les avons vus prier avant le repas : toujours la même réflexion nous est venue à l'esprit. La chose, pensons-nous, est des plus significatives.

Le moment le plus émotionnant était celui du matin, lorsqu'une douzaine de prêtres portant des ciboires descendaient les marches de l'autel. Ils passaient dans les rangs et distribuaient le Corps du Christ à tous ces jeunes gens qui communièrent tous, chaque jour du congrès.

Un soir, lors d'une séance intime, à la lisière de la forêt, nous eûmes la jouissance d'un « jeu » théâtral ravissant de sincérité. Ils appellent ces fêtes à la Vierge Marie : « Marienfeier ». Le R. P. Muckermann en avait écrit le libretto. Le thème en était le renouveau catholique de l'Allemagne, dont les N. D. étaient l'espoir, présenté sous forme de mystère. Les acteurs parlaient au nom des spectateurs eux-mêmes. De là sans doute leur venaient ces accents de vérité émue.

Ceux qui ont fait du camping savent ce que cela coûte de prévoyance et de travail. Ici le nombre des participants compliquait singulièrement le problème. L'administration générale fut assurée par les aînés du N. D., et cela très convenablement. Ce n'est pas un mince éloge rendu à leur esprit d'organisation.

Il y eut même, le dimanche 2, radiodiffusion d'un reportage ; ainsi, pendant une heure, les N. D. de toute l'Allemagne qui n'avaient pas pris part au Congrès purent s'y unir de cœur, plus intensément. Un opérateur de Berlin tourna un film durant quatre jours. On projette ce film dans toutes les villes du Reich.

C'est assurément un excellent moyen de propagande auprès des parents et en général auprès du public, pour faire apprécier le N. D...

Il y a donc 20.000 jeunes catholiques dans ce pays immense paralysé depuis des siècles par le protestantisme et menacé aujourd'hui par le Bolchevisme. Ils paraîtront bien peu à d'aucuns, devant le péril. Le nombre n'y fait rien. Ils ne sont pas non plus les seuls. Mais leur vigueur religieuse est pour rassurer ceux-là qui viendraient à douter parfois de l'avenir de l'Eglise en Allemagne.

X...

PETITE CORRESPONDANCE

LE MOUVEMENT « ATHEISTE » CONTEMPORAIN

Q. — *La R. A. pourrait-elle nous donner quelques renseignements sur l'Athéisme tel qu'il se présente en France?*

R. — Nous avons connu, en France, un mouvement anticlérical, voire antireligieux, inspiré, tout à la fois, par les athées, les agnostiques, les rationalistes, les déistes antichrétiens, les protestants libéraux, quelques dissidents catholiques, les francs-maçons et un certain nombre de politiciens.

La plupart se disaient « libres-penseurs ». Ils tâchèrent, à plusieurs reprises, de fusionner leurs efforts en une seule organisation : en 1889, dans la « *Fédération française de libre-pensée* »; vers 1900, dans l' « *Association nationale des libres-penseurs de France* »; en 1906, dans la « *Fédération nationale de la libre-pensée* »; en 1913, dans l' «*Union nationale des libres-penseurs de France* » et l' « *Union fédérative de la libre-pensée de France et des Colonies* ». Mais la Guerre survint sans que ces efforts d'unification aient abouti pleinement. Après la Guerre, malgré quelques nouveaux essais tentés en 1918 à Tours, puis en 1919 au Mans, aucune nouvelle union ne put être conclue. La « *Fédération nationale de libre-pensée et d'Action sociale* » put sans doute se constituer en 1921, mais elle ne réussit pas, en dépit de longs pourparlers engagés durant l'année 1926, à englober tous les libres-penseurs dont la plus grande partie reste groupée dans la « *Fédération française de libre-pensée* » et l' «*Union rationaliste* » fondée en 1930.

On peut donc dire qu'il n'existe pas, dans notre pays, d'organisation

« athéiste » proprement dite. On serait même en droit d'ajouter que, dans les classes « bourgeoises » et intellectuelles, l'Athéisme, chez nous, est en recul. C'est bien l'impression que l'on a gardée de la « *Querelle de l'Athéisme* » (Voir le « Bulletin de la Société française de philosophie », numéro de mai-juin 1928) qui naquit à propos d'un ouvrage de M. Léon Brunschvicg, « Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale »[1], et qui mit aux prises des Maîtres tels que MM. M. Blondel, E. Gilson, E. Le Roy, G. Marcel, D. Parodi et R. Le Noir.

Cependant il est vrai que nous sommes menacés maintenant d'un nouvel Athéisme, celui-là merveilleusement organisé et outillé. Il a trouvé, en U. R. S. S. sa réalisation la plus achevée, et il tente, dans l'Europe centrale[2] et même dans le monde entier, une offensive de grande envergure : les Apôtres de la Banlieue parisienne savent quels ravages il opère déjà dans la classe ouvrière.

Ce nouveau mouvement « athéiste » ne peut plus être ignoré, d'autant qu'il est très militant, agressif même, et qu'il est patronné par la plupart des dirigeants des partis socialistes et communiste. On trouvera des renseignements sur ses positions doctrinales et pratiques dans une nouvelle revue documentaire, intitulée « *Demain?* », que publient les Protestants du Centre d'information, 132, avenue de Clamart, à Issy-les-Moulineaux.

Chaque numéro de ce recueil comprend trois parties : Antireligion, Religion et Forces nouvelles. Voici le titre de quelques-uns des documents insérés dans le numéro de septembre-octobre dernier : « La Famille et le communisme », « La Correspondance des jeunes sans-dieu militants avec les enfants athées de l'étranger », « Les arguments que les athées opposent à la religion ».

« Nous entendons, lit-on dans l'Avant-propos du même numéro, ne donner que des informations contrôlées et appuyées par des documents incontestables. Les informations concernant l'U. R. S. S. sont le plus souvent tendancieuses et contradictoires. Notre documentation sera uniquement basée sur des informations de la presse soviétique elle-même ou sur des documents officiels. A cet effet, nos services procéderont chaque jour à une lecture attentive de tous les journaux importants publiés en U. R. S. S. Pour toutes les autres informations, nous utiliserons les revues, journaux, rapports et livres de toute nature publiés par les principales organisations religieuses et antireligieuses d'Europe et d'Amérique, ainsi que les journaux et les revues concernant la vie sociale et économique d'aujourd'hui. »

Gaston Lecordier.

1. Voir plus haut p. 111.
2. Voir *R.A.*, n° de mai dernier, p. 627.

REVUE DES REVUES

REVUES DE SCIENCE RELIGIEUSE

Ami du Clergé. — 21 juillet 1932. — *Un évêque apôtre: Mgr Gibier. I. La préparation.*

Revue des Sciences religieuses. — Juillet 1932. — Henri de LUBAC reprend la grave question du *pouvoir de l'Eglise en matière temporelle* et s'efforce de la mettre au point. « L'Eglise n'a, en somme, qu'un pouvoir: pouvoir spirituel dans son objet comme dans sa nature, pouvoir sur le spirituel, mais sur tout le spirituel, où qu'il soit, en quelque affaire humaine qu'il se trouve engagé. Jamais ses interprétations, quand elles revêtent une forme absolue, en vertu du droit divin qui lui vient de sa mission divine, ne sont autre chose que le pur et simple exercice de ce pouvoir. » — Jean RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption chez Abélard.*

Nouvelle revue théologique. — Juillet-août 1932. — A l'occasion d'un livre récent, (E. C. Messenger, *Evolution and theology. The problem of Man's Origin*, Londres 1931), Edmond BRIBOIS reprend la grave question du *transformisme*. Retenons ses conclusions. « Le transformisme compris, comme nous l'avons expliqué, non seulement ne contredit pas les principes essentiels de l'ontologie scolastique, mais s'harmonise très bien avec eux.

Il ne s'en suit pas d'ailleurs que le transformisme soit vrai pour autant: sa possibilité absolue étant admise, la question du fait lui-même reste entière; car de ce que l'origine des espèces par voie d'évolution ne soit pas impossible absolument, il ne suit nullement,... qu'il soit la vraie explication de l'origine des espèces...

Du point de vue théologique, la question du transformisme est encore bien loin d'être tirée au clair, semble-t-il. M. Messenger démontre cependant avec beaucoup d'érudition, et c'est l'objet principal de son ouvrage, que l'hypothèse transformiste ne contredit pas le sens littéral des textes sacrés, qu'elle a pour elle toute une tradition patristique, et que, si, à partir du renouveau péripatéticien du XII[e] siècle, on s'est écarté de cette tradition, ce ne fut pas pour des raisons d'ordre métaphysique ou tenant au dogme révélé, mais à cause des conceptions scientifiques aujourd'hui périmées, et qui ne sont nullement es-

sentielles à la métaphysique scolastique. Depuis lors cette question n'a plus guère préoccupé les théologiens que d'une manière secondaire, jusqu'au moment où les doctrines scientifiques de Lamarck et de Darwin lui ont rendu un regain d'actualité. L'ensemble des théologiens catholiques a fait d'abord à celle-ci un accueil plutôt défiant, pour ne pas dire hostile ; et non sans raison d'ailleurs, car pendant longtemps on a cherché à les exploiter contre les croyances catholiques et les enseignements de la Bible. Depuis lors cependant, à mesure que se dissipaient les imprécisions et les équivoques qui l'ont entouré à ses origines, le transformisme, au moins sous certaines formes qui n'ont rien de commun avec le monisme matérialiste, a trouvé chez les théologiens et les philosophes catholiques un meilleur accueil ; et le nombre va croissant de ceux qui jugent qu'il n'est pas incompatible avec l'enseignement traditionnel de l'Eglise. Dans toute cette question de la comptabilité du transformisme avec le dogme révélé, c'est l'Eglise seule qui a compétenece pour trancher en dernier ressort. Elle a gardé jusqu'ici une réserve prudente, comme vis-à-vis de toute nouveauté doctrinale non encore établie, mais n'a cependant jamais pris une position telle qu'elle devrait revenir en arrière si un jour le transformisme était scientifiquement démontré. »

The Harvard theological Review. — Avril 1932. — *L'expédition de 1930 à Serabit.* Kirsopp Lake, *Introduction*; A. Barrois, *Les mines du Sinaï;* Silva New, *Le temple d'Hathor;* Romain F. Butin, *Les inscriptions protosinaïtiques.* Ce beau fascicule est le compte rendu officiel de l'expédition organisée en 1930 par l'Université de Harvard aux mines de Serabit, dans la presqu'île du Sinaï. Il intéressera particulièrement les spécialistes qui étudient l'origine et l'histoire des langues sémitiques. Le P. Butin, mariste, professeur à l'Université catholique de Washington, qui était membre de l'expédition, résume ainsi le résultat de ses recherches. « Les inscriptions protosinaïtiques — ce qui signifie, semble-t-il, les plus anciennes du Sinaï — datent de la fin du XIXe ou du commencement du XVIIIe siècle avant J.-C. La langue est l'ancien sémitique, mais nous n'affirmons pas à quelle branche elle se rattache. L'écriture est une imitation des hiéroglyphes, sans qu'elle soit, semble-t-il, un emprunt direct. L'écriture phénicienne a des rapports avec celle-ci, mais il est douteux si elle descend directement ou si elle s'est développée parallèlement. »

Estudios ecclesiasticos. — Avril 1932. — M. Alonso commence un grand travail sur *le sacrifice eucharistique de la Cène d'après les théologiens.*

Antonianum. — Juillet 1932. — P. Ephrem Longpré, *De B. Virginis maternitate et relatione ad Christum.* — Johannes M. Bissen, *De motivo Incarnationis disputatio historica-dogmatica.*

BIBLIOGRAPHIE

Spiritualité

R. de la Chevasnerie. **Bienheureux ceux qui souffrent**, Peigues, 12 fr.

Voici un excellent livre à l'usage des malades. L'auteur a su tirer parti des Evangiles dont nous trouvons ici les épisodes les plus capables d'émouvoir et de sanctifier ceux qui souffrent : Jésus ne doit-il pas être le grand Médecin spirituel de nos chers malades, portion chérie de son troupeau ? Les commentaires de l'auteur sont empreints d'une saine psychologie.

C. Chappet. **Aux Ames religieuses**, Vitte, 15 francs.

Ecrit pour les Religieux, le livre se présente à nous comme une petie somme de la vie spirituelle où l'auteur a su toucher aux questions les plus élevées, sans cesser d'être à la portée du public visé. A côté des notations doctrinales empruntées aux Maîtres, de fines remarques psychologiques, des exemples tirés de la vie des Saints animent heureusement l'exposé qui se recommande par sa solidité et sa valeur théologique. Ce livre mérite certainement d'être recommandé en dehors même des milieux pour lesquels il a été conçu.

Od. Jacobs et E. Ned. **Une âme d'apôtre, M. Edouard Poppe.** Lethielleux, 15 francs.

Traduction française d'un livre paru primitivement en flamand, cette biographie nous révèle les aspects les plus profonds d'une âme sacerdotale contemporaine. L'abbé Poppe est mort en 1924, à l'âge de 34 ans. Vie brève que la sienne, mais vie étonnamment féconde, que celle de l'initiateur en Belgique de l'Œuvre des Catéchistes, de la Croisade eucharistique, de l'aumônier du C. I. B. (Centre de séminaristes-infirmiers militaires) ; mais d'une fécondité dont le foyer n'est pas à chercher ailleurs que dans l'esprit surnaturel, le dépouillement tout évangélique de cette âme si bien accordée à notre Thérèse de l'Enfant-Jésus. Ce livre attachant n'est pas une banale biographie et il mérite d'être médité par tous les prêtres et apôtres qui veulent faire œuvre réellement utile.

Histoire

E.-M. du L... **Madame Elisabeth de France.** 1764-1794. Deux volumes in-8° de II-665 p. et 690 p. Paris, 1932, Librairie académique Perrin. Prix : 90 fr.

En dehors des nombreux ouvrages consacrés à la Cour de Louis XVI

et à la vie de la famille royale pendant la Révolution, l'histoire de Madame Elisabeth a déjà fait l'objet de plusieurs travaux, parmi lesquels il faut rappeler ceux de la comtesse d'Armaillé et de l'historien de Louis XVII, A. de Beauchesne; d'autre part, en 1868, Feuillet de Conches, dans l'un des recueils qui soulevèrent de vives discussions à cette époque, avait publié une grande partie de la correspondance de la princesse. Mais nous ne possédions pas jusqu'à présent d'études aussi importantes sur la sœur de Louis XVI que les deux gros volumes, — 1.350 pages au total, — publiés cette année par Mme E.-M. du L., pour soutenir une demande d'introduction de la cause de Madame Elisabeth, présentée en Cour de Rome, le 25 septembre 1929, par le prince Sixte de Bourbon-Parme, Madame la duchesse de Vendôme et l'auteur. « Pour rechercher et réunir les preuves exigées de l'héroïcité des vertus de Madame Elisabeth, — écrit dans l'Introduction sa collaboratrice, la comtesse de Magallon, — pour nouer en gerbe ces lis de France et ces roses du Paradis, quelles mains convenaient mieux que celles d'une humble religieuse pénétrée de tendre admiration pour celle qu'elle appelle « sa chère Princesse » et dégagée de toutes les considérations de l'orgueil humain ? »

La documentation est très abondante, — trop même, — mais à partir de 1789, la vie de la princesse se mêle si étroitement à celle des souverains qu'il est presque impossible de les séparer; l'auteur a consulté les principaux mémoires, les journaux de l'époque révolutionnaire, mais surtout la riche correspondance échangée entre Mme Elisabeth et ses dames d'honneur, qui étaient aussi ses plus chères amies : les marquises de Bombelles, de Raigecourt et des Monstiers-Mérinville. Plusieurs familles ont communiqué des lettres inédites de Mme Elisabeth à la marquise des Monstiers-Mérinville (archives du château du Fraisse) et à la comtesse d'Artois (papiers de la famille Lavigne-Delville). Enfin, l'auteur a fait quelques recherches aux Archives nationales, aux Archives de Seine-et-Oise et à la bibliothèque de Versailles. — On pourrait reprocher à Mme du L. d'avoir parfois multiplié à l'excès, au cours de son livre, les citations; on lui reprocherait aussi, dans la partie de son travail, consacrée à la période révolutionnaire,(la plus étendue, puisqu'elle occupe près de mille pages), une certaine confusion, qui rend difficile la lecture de son livre à qui ne connaîtrait pas le détail des événements. Renonçant parfois au plan chronologique, elle a étudié, dans des chapitres spéciaux, certains traits du caractère de la princesse ou des épisodes significatifs de sa vie (par ex. l'amitié, la famille royale, la lutte pour la foi), ce qui lui a permis de grouper un ensemble de faits intéressants sur tous ces points, et est bien préférable au récit détaillé et monotone des événements. Ces erreurs de méthode, qu'il importe cependant de relever, n'ôtent pas au travail de Mme du L. sa valeur historique et son intérêt pour la connaissance d'une aussi belle figure que celle de Mme Elisabeth.

Avons-nous d'ailleurs encore beaucoup à apprendre sur le rôle de Mme Elisabeth ? — Il ne le paraît pas, et c'est dans la volonté même de la

princesse, dans son désir de rester à l'écart des affaires, qu'il faut en chercher la raison. Inclinant secrètement vers la vie religieuse, — elle dut cependant se plier à la volonté contraire de Louis XVI, — elle ne s'occupait pas de politique et ne lui accordait dans ses lettres qu'une place secondaire. Accompagnée de ses dames, elle se retirait volontiers à sa campagne de Montreuil, visitait fréquemment Saint-Cyr et les autres maisons religieuses. Une foi profonde, la pratique constante de toutes les vertus chrétiennes, une inépuisable charité la désignaient au respect et à l'admiration de tous ceux qui l'approchaient ou qui recevaient les sages conseils dont ses lettres étaient remplies. Quand vinrent les épreuves et les tourments de la Révolution, Mme Elisabeth se refusa à quitter, fût-ce d'un instant, la famille royale, et alors qu'elle pouvait se protéger en rejoignant ses frères émigrés, elle considéra comme un devoir absolu de rester auprès de Louis XVI et de Marie-Antoinette, connaissant parfaitement les périls auxquels elle s'exposait. Si la politique suivie par le comte d'Artois avait ses préférences, elle se tenait loin des intrigues, s'occupant surtout de la protection de l'Eglise menacée, en union étroite avec l'internonce de Salamon, qui lui rendait de fréquentes visites. Grâce à son initiative et à son dévouement, de nombreux prêtres réfractaires franchirent la frontière, échappant ainsi à la persécution, sinon à la mort. Enfin, de toutes ses forces, elle encouragea le roi à résister à la politique religieuse des assemblées. Au 20 juin, au 10 août, elle se tenait à son côté et, quand la royauté fut abolie, emprisonnée avec les souverains, elle subit comme eux, avec une fierté et un courage bien dignes d'une fille de France, les outrages et les privations. Après l'exécution de Louis XVI et de Marie-Antoinette, elle monta à son tour sur l'échafaud, le 10 mai 1794. Elle venait d'avoir trente ans. Il y avait du guerrier dans cette jeune femme qui devait mourir en héros. Dans cette douce fille de Dieu égarée sur les marches d'un trône, dans cette vierge de charité, toute aux autres, toute au bonheur de ses amies, dont la piété semble une tendresse, dont la vie est une bonne œuvre, il semble qu'il court ce jeune sang du duc de Bourgogne, ce sang auquel il a fallu un Fénelon pour le vaincre, ont écrit les Goncourt de Mme Elisabeth, et c'est bien ainsi qu'elle nous apparaît dans l'ouvrage de Mme du L. qui aidera certainement au triomphe de la cause à laquelle elle s'est dévouée.

R. R.

A. Vaillat. **Le culte des sources dans la Gaule antique.** Ernest Leroux, 40 francs.

En ce très savant mémoire d'ethnologie religieuse, l'auteur nous donne le résultat de minutieuses recherches sur les divinités protectrices des sources invoquées par nos aïeux Gaulois et il en a constitué une sorte de Corpus. Assurément un tel travail ne saurait être absolument complet; à tout le moins les travailleurs qu'intéresse cette question ont désormais dans ce libre une base solide sur laquelle ils pourront appuyer leurs recherches personnelles. M. L. Vaillat a trouvé

son bien dans des documents très divers : textes épigraphiques, monuments et vestiges archéologiques, morceaux de sculpture, innombrables ex-voto recueillis autour des sources sacrées.

Il a aussi utilisé la toponymie. C'est dans ce dernier domaine qu'il y aurait lieu sans doute de compléter son travail.

Dans une deuxième partie, il a cherché à dire les origines préromaines du culte des sources en Gaule. Avec M. J. Toutain, il faut lui savoir gré de s'en être tenu à la méthode historique et d'avoir laissé de côté les fantaisies de la méthode comparative, notamment en ce qui concerne les survivances parfois alléguées du culte païen dans nos usages chrétiens.

E. D.

Louis Bertrand, de l'Académie française. **Histoire d'Espagne.** Paris, A. Fayard, 1932. In-12, 520 pages. Prix : 16 fr. 50.

M. Louis Bertrand commence cette histoire à la fin de l'époque wisigothique et la distribue en quatre grandes périodes : « d'abord la lutte contre l'Islam qui absorbe huit siècles de l'existence de l'Espagne et qui en est le fait capital ; la découverte et la conquête du Nouveau Monde ; l'avènement de la monarchie absolue et la lutte contre la Réforme ; enfin la lutte pour rester une grande puissance européenne ». De ces quatre périodes, la première est surtout étudiée : plus de la moitié du livre lui est consacrée ; c'est qu'elle est la plus mal connue et explique pour une part l'Espagne. L'historien n'y expose pas seulement l'avance, puis le recul des musulmans venus de la côte marocaine ; il s'attache à montrer que les éléments espagnols demeurés dans les régions envahies assimilèrent rapidement les étrangers et contribuèrent puissamment à créer la civilisation dite arabe ; ils furent autrement actifs qu'on ne le croit généralement. Racontant les divers épisodes de la conquête du Nouveau Monde et de la lutte contre le protestantisme, M. Bertrand ne dissimule pas que de regrettables excès ont été commis ; mais ce n'est pas pour lui une raison de méconnaître ce qu'a eu de grand l'histoire de l'Espagne au XVIe siècle. Des derniers siècles il ne trace qu'une esquisse ; ce qui importait davantage à son dessein était de faire comprendre l'Espagne contemporaine à la lumière de son lointain passé. Toutes ses thèses ne seront pas admises ; bon nombre de ses remarques ne doivent pas moins être retenues pour corriger les jugements habituellement trop sévères portés sur le peuple espagnol et ceux qui le gouvernèrent.

A. L.

Biographies

Chanoine L. Dantin. **L'Evêque des Apparitions. Mgr Laurence, évêque de Tarbes (1845-1870).** Paris, Editions Spes, 1931. In-8°, XVI-500 pages. Prix : 15 fr.

Le premier intérêt de ce livre consacré à Mgr Laurence, évêque de Tarbes au temps des célèbres apparitions de Lourdes, est de nous faire

connaître l'attitude prudente et avisée qu'eut le chef du diocèse en face des événements extraordinaires de la grotte Massabielle, le zèle avec lequel il favorisa le culte de Notre-Dame de Lourdes dès qu'il lui apparut justifié, aussi recommandons-nous la lecture de cet ouvrage à ceux qui veulent être bien informés sur les origines de la dévotion mariale à Lourdes. Mais, outre cela, cette biographie qui repose sur une documentation très étendue, apprendra beaucoup sur la restauration de la vie religieuse après la Révolution dans cette région du Midi de la France, sur les méthodes d'administration des premiers évêques concordataires, Mgr de Neirac et Mgr Double, sur celles de Mgr Laurence qui fut un modèle de pasteur.

A. Leman.

La Mère Cécile Saglio, religieuse de Notre-Dame du Cénacle. Paris, Editions Spes, 1931. In-8°, 154 pages. Prix : 10 francs.

Rien de bien extraordinaire n'a marqué la vie de cette religieuse du Cénacle qui mourut âgée de trente ans à peine, victime de la tuberculose. Mais combien est édifiante l'histoire de cette âme des mieux douées qui fut constamment docile à l'appel divin et s'éleva toujours plus haut dans la vertu pour mieux servir le Divin Maître !

A. L.

L. Baron. **L'Un d'Eux.** Lettre du R. P. Doncoeur, S. J., préface du R. P. Louis, O. P. Paris, Editions Mariage et Famille, 10e mille. In-12, 198 pages.

La biographie de Maurice Retour, mort pour la France à Tahure, en septembre 1915, était présentée ici même en juin 1927, comme celle d'un « modèle pour les jeunes qui cherchent à disputer aux communistes les masses ouvrières »; « d'un patron social dévoué à ses ouvriers les aimant fraternellement et prêt à encourager toutes les initiatives capables d'améliorer leur condition ». Elle a eu le succès qu'elle méritait; elle est aujourd'hui à son dixième mille. Puisse-t-elle continuer à faire beaucoup de bien aux générations qui montent !

A. L.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

LA CATÉCHÈSE PRIMITIVE ET LE PROBLÈME SYNOPTIQUE

Le volume de *Nos quatre Evangiles*, en étudiant leur formation, n'avait pas pour but de traiter expressément la question synoptique. Allusion y était seulement faite en passant dans deux notes, p. 47 et 50. Elles ont sans doute passé inaperçues des critiques qui ont rapidement parcouru l'ouvrage, puisqu'on me prête sur cette question des idées inexactes. Dans l'explication de ce problème on me range parmi les tenants de la seule tradition orale (*Ami du Clergé*, 10 octobre 1929, p. 665). Ces deux notes indiquaient cependant, à côté de la catéchèse orale, des écrits, recueils plus ou moins développés, servant d'aide-mémoire aux catéchistes dans l'accomplissement de leur mission. La même solution était indiquée dans un article de la *Revue Apologétique* du 15 mars 1923, p. 749.

Il ne sera donc pas inutile, en préparant une nouvelle édition de *Nos quatre Evangiles*, d'aborder directement la question et de la traiter avec quelque détail, d'autant plus que la solution du problème ne me paraît pas se trouver dans le sens plus généralement en vogue à l'heure actuelle.

Rappelons d'abord quelques-unes des positions précédemment prises dans *Nos quatre Evangiles*, comme dans plusieurs articles de la *Revue Apologétique*. Les études, parues depuis sur cette question, ne me paraissent pas exiger de changement.

Les Evangiles synoptiques ne sont pas une histoire proprement dite, une biographie exposant, même en abrégé, l'ensemble de

la vie de Jésus, avec le souci d'en recueillir les principaux faits et de les ranger selon leur lien ou suite naturelle, avec quelque précision dans l'indication des lieux et des temps.

C'est une prédication, la fixation par écrit de la catéchèse orale. Si les auteurs des synoptiques avaient eu un dessein proprement historique, ils auraient dans leur récit embrassé tout le ministère public de Jésus sans faire d'exclusion systématique de toute une période. Or, dans les trois synoptiques, le ministère galiléen se poursuit durant deux ou trois ans sans aucune interruption, sans la mention d'aucun voyage à Jérusalem, sauf le dernier qui se termine à la grande semaine. On sait cependant qu'au temps des principales fêtes, comme la Pâque, les Tabernacles, les Juifs fidèles se rendaient de toute la Palestine à Jérusalem. Allusion même est faite par les synoptiques durant la dernière semaine à des séjours antérieurs non mentionnés dans le cours du récit (Matth. xxiii, 37 et suiv. ; Luc, xiii, 31-35). Pourquoi ce silence ? Dans les introductions ou les commentaires sur les Evangiles, on ne trouve même pas la question posée. Elle vaut pourtant la peine d'être posée. Une tentative d'explication se lit dans les Evangiles synoptiques (p. 150) de M. Mangenot, à qui j'avais fait la remarque. Son explication, loin de résoudre le problème, le complique plutôt, comme on peut s'en rendre compte dans la *Revue Apologétique* de juillet 1929 : *La vie de Notre-Seigneur selon l'ordre chronologique* (p. 7). Sans vouloir revenir sur cette discussion, rappelons en quelques mots les difficultés de la solution proposée. M. Mangenot croit devoir faire remonter toutes les narrations du récit synoptique à la prédication de Pierre, comme s'il avait été seul d'entre les Apôtres à voir, à se souvenir, et à être chargé de la mission de prêcher. D'autre part, il reconnaît au prince des apôtres une excellente mémoire quand il s'agit des événements de Galilée ; mais en revanche il lui suppose une impuissance totale de se souvenir des voyages à Jérusalem, sauf le dernier, et des faits les plus saillants arrivés durant ces voyages, dont cependant il a été témoin, comme par exemple le miracle de la piscine de Bethesda, ou celui de l'aveugle-né, ou la résurrection de Lazare, miracles cependant plus frappants que beaucoup de ceux qui s'accomplirent en Galilée. Et si par exception, il se souvient d'un fait comme l'épisode des vendeurs chassés du Temple, placé par S. Jean au premier voyage à Jérusalem,

il le rejette à la dernière semaine de la vie du Christ, où il se comprend moins bien. Et encore dans les trois synoptiques, ce fait est-il rattaché au récit de cette semaine d'une manière assez lâche et qui se lie peu au contexte. Si l'on ne veut pas reconnaître qu'un tel déplacement était nécessité par le plan même de l'Evangile synoptique, il resterait à l'attribuer à une erreur de mémoire: supposition qui serait grave et n'est certes pas dans la pensée de M. Mangenot. Comme il a été établi dans *Nos quatre Evangiles*, le cadre de la prédication synoptique ne permettait pas de parler de ce fait avant la dernière semaine, où seulement les trois premiers Evangiles font mention d'un séjour à Jérusalem. Ces silences sur les voyages racontés par S. Jean et ces procédés de composition ne s'expliquent que par le cadre de la catéchèse primitive. Ils ne se comprennent pas dans une biographie ou histoire proprement dite.

Dans *Nos quatre Evangiles*, en suivant une autre direction que le chemin battu de la critique, quelques chapitres étaient consacrés à montrer comment s'était formé le choix des faits et des enseignements de Notre-Seigneur dans la première prédication des Apôtres à Jérusalem et comment cette catéchèse élémentaire, limitée pour les faits et la portée des enseignements, avait été distribuée dans un cadre très simple en quatre parties : La préparation au ministère public, la Galilée, le dernier voyage à Jérusalem, et la dernière semaine dans la ville sainte, terminée par la mort et la résurrection. On commence à entrer dans cette voie. Ces idées sur l'évangile oral et sur ses lignes directrices ont été adoptées en plusieurs publications, notamment dans l'ouvrage destiné au grand public, *L'Evangile et les Evangiles* du P. Huby.

Ce cadre, avant tout pratique pour les prédicateurs tels qu'étaient les Apôtres et pour leurs premiers auditeurs, excluait la partie du ministère public comprenant les divers séjours à Jérusalem, sauf le dernier. Mais, remarquons-le bien, ce n'était pas pour l'exclure absolument. On réservait cette partie pour servir de cadre à un autre enseignement, celui-là plus complet, plus élevé que la catéchèse élémentaire.

Comme il a été expliqué dans *Nos quatre Evangiles* (p. 208 et suiv.) cette catéchèse élémentaire, avant tout adaptée au but proposé et pratique, donnait l'enseignement initial sur le Christ, *in-*

choationis Christi sermonem (Hebr., vi, I) : elle avait pour but de montrer en Jésus l'envoyé de Dieu, pour les Juifs le Messie attendu, pour les gentils l'envoyé divin avec les nuances exigées par la différence des milieux, et cela sans exclure absolument quelques pierres d'attente d'une doctrine supérieure. Comme le second enseignement plus élevé, concernant la divinité proprement dite de Jésus et les mystères de l'ordre surnaturel, inaccessibles à la raison, s'appuyait uniquement sur la parole même de Jésus, ne fallait-il pas le reconnaître d'abord pour l'envoyé de Dieu pour croire à sa parole exposant ces vérités. La partie du ministère public comprenant les divers séjours à Jérusalem pouvait parfaitement servir de cadre à cet enseignement supérieur. C'est en effet à Jérusalem, à l'époque de ses divers séjours, dans les discussions avec les pharisiens et les docteurs de la Loi, que Jésus avait surtout fait ces déclarations d'ordre surnaturel. Pour éviter de mêler ces deux ordres de vérités, on avait réservé cette section pour servir de cadre à cet enseignement. C'est en racontant les actions et les paroles de Jésus durant ces séjours à Jérusalem que les apôtres, aussi bien que Jean, le développaient aux auditeurs qui avaient ajouté foi à la catéchèse élémentaire. Pour S. Jean, il n'a pas attendu la fin de sa vie pour donner aux fidèles une doctrine qu'il regarde comme nécessaire à la foi et à la vie chrétienne (Jean, xx, 31). Il l'a prêchée dès le commencement, avant d'être déterminé par les circonstances à la fixer par l'écriture. « Jean, dit Clément d'Alexandrie, cité par Eusèbe (*Hist. Ecclés.* III, xxiv) commence par donner de vive voix le contenu de son Evangile avant d'être amené par les circonstances à l'écrire » (Cf. *Nos quatre Evangiles*, p. 228). Cette doctrine était prêchée à Jérusalem non seulement par Jean, mais également par les autres apôtres : il n'y a pas de vraie formation chrétienne sans la foi à ces vérités. Chacun des apôtres avait reçu mission et grâce de l'Esprit Saint pour les prêcher. On constate par les Epitres de S. Paul que telle était alors la croyance générale de l'Eglise. Ce ne fut que plus tard, au moment où une fausse philosophie cherchait à pervertir le mystère du Christ, que les circonstances pressèrent S. Jean de l'écrire, de fixer par l'écriture son enseignement sur ce point et celui des Apôtres du Christ, comme les circonstances avaient déterminé à écrire la catéchèse élémentaire à Jérusalem, à Rome et dans les Eglises grecques.

On remarquera sans doute qu'en plus du cadre quadripartite des synoptiques, et de la section des séjours à Jérusalem utilisée par S. Jean, il reste encore une partie non exploitée, celle des divers voyages à Jérusalem, sauf le dernier, mais les voyages eux-mêmes, à part du séjour, comme l'entredeux entre la Galilée et Jérusalem. Cette partie a été recueillie par S. Luc.

Son prologue nous avertit qu'il ne se propose pas de nous donner simplement la catéchèse primitive, mais de la compléter par des témoignages particuliers recueillis en dehors de son cadre reçu, tout en respectant l'intention de cette catéchèse. Aussi depuis son chapitre IX, 52, jusqu'à XVII, 11, il ajoute un supplément considérable. Cependant tout en recueillant cette gerbe nouvelle de faits et de doctrines, il entend bien respecter le cadre de la catéchèse. Comment les fera-t-il entrer dans son Evangile ? Ce sera en mettant ces voyages vers Jérusalem dans la troisième partie du cadre quadripartite, consacrée par les deux autres synoptiques au dernier voyage. S. Luc donnera bien, lui aussi, ce dernier voyage, mais auparavant il en placera deux autres (*Revue Apologétique*, août 1929). Nous aurons ainsi la section *Voyages à Jérusalem* au lieu d'un seul et dernier, comme dans les deux autres synoptiques. Le début de cette troisième section n'est pas au verset 51 du chapitre IX. Ce verset est la finale de la seconde section, la Galilée.

Mais en ajoutant ces voyages à la catéchèse, S. Luc respectera la réserve, introduite par l'usage, dans la catéchèse apostolique, de ne mentionner d'autre séjour à Jérusalem que le dernier. Dans cette troisième section de l'Evangile, le voyage commence à trois reprises, mais sauf le dernier, aucun n'est marqué expressément comme aboutissant à Jérusalem. Et cependant, malgré cette réserve, on suit Jésus et les Apôtres à Jéricho, à Béthanie, dans la maison de Marthe et Marie, tout près de Jérusalem et à Jérusalem même où s'expliquent mieux que partout ailleurs les incidents et les enseignements du chapitre XI. Fidèle à suivre le cadre quadripartite, S. Luc se garde bien de nommer les stations du voyage. Venu plus tard à Jérusalem, il ne pouvait ne pas apprendre, par exemple, le nom du village habité par Marthe et Marie, les sœurs de Lazare le ressuscité. Tout le monde le savait. Cependant, il se contentera d'une formule vague pour désigner

Béthanie, *quoddam castellum*. Les récits des épisodes de ces voyages, restés en dehors de la catéchèse, y sont ajoutés par S. Luc, mais en respectant le cadre quadripartite.

Je n'insiste pas ici sur l'impossibilité de considérer toute cette partie du troisième Evangile (IX, 51-XIX, 27) comme un seul voyage qui suivrait le départ définitif de la Galilée. C'est pourtant la façon commune d'entendre cette partie dans les Vies de Notre-Seigneur ou dans les Commentaires. Mais les textes se refusent à cette interprétation. En effet, à l'époque de la déclaration de Pierre à Césarée et peu de jours après en descendant de la montagne de la Transfiguration, Jésus annonce à ses disciples qu'à son voyage à Jérusalem, il sera rejeté par les anciens et les princes des prêtres et mis à mort : déclarations suivies de près d'une troisième plus précise d'après Matth. XX, 18-19, Marc X, 33-34, parallèle à Luc (XVIII, 31-33). Et cependant, ces Vies et ces Commentaires placent après de telles déclarations deux voyages de Jésus à Jérusalem, à la Fête du Tabernacle et à la Dédicace. pendant lesquels rien de ce qui vient d'être prédit ne se réalisa. La seule solution de la difficulté est de regarder ces voyages rapportés par S. Luc comme antérieurs à la sortie définitive de la Galilée.

En résumé avec le cadre quadripartite des synoptiques, les voyages additionnels de S. Luc et les séjours à Jérusalem de l'Evangile de S. Jean, nous réunissons toutes les parties du ministère public de Jésus-Christ. C'est en les combinant d'après les indications des textes qu'on peut retracer la vie de Notre-Seigneur d'une façon normale.

Les Evangiles synoptiques ne sont donc pas une histoire proprement dite exposant toute la vie de Jésus, mais ils embrassent seulement les parties de cette vie retenues par la catéchèse élémentaire. Ils ne sont que la fixation par écrit de cette catéchèse[1].

S'il en est ainsi, c'est là même où cette catéchèse a été prêchée et quand elle était encore prêchée, qu'elle pouvait plus facilement et plus naturellement s'écrire. S. Matthieu a fixé la catéchèse de Jérusalem, S. Marc celle de Rome[2], S. Luc celle des

1. Cf. *Revue Apologétique*, juillet 1929.
2. Pour le troisième évangile il faut distinguer entre la catéchèse proprement dite et les additions que S. Luc y a faites comme il le dit dans son prologue.

Eglises évangélisées par S. Paul. C'est celle-là même qu'ils avaient entendue, qu'ils entendaient encore, que les fidèles désiraient voir fixer d'une façon autorisée, pour suppléer à l'absence ou à la mort des Apôtres qu'ils prévoyaient devoir les priver de cet enseignement vivant des témoins.

Suivant le R. P. Lagrange, l'évangile de Marc c'est la prédication de S. Pierre à Rome. Mais les raisons mêmes qui ont fait fixer cette prédication de Pierre à Rome, ont également porté dans les autres milieux à fixer la catéchèse qui s'y prêchait. Ce sont les mêmes raisons, les mêmes moyens et les mêmes facilités de le faire.

Ce n'est pas parce qu'elle a été écrite dix ou trente ans après l'Ascension que la catéchèse aurait été désorganisée ou moins fidèlement conservée. A une époque où la mémoire jouait un rôle à peu près exclusif dans l'enseignement, cette catéchèse redite sans cesse, prenait une forme quasi stéréotypée, les évangélistes s'appliquant à transmettre fidèlement ce qu'ils avaient reçu des apôtres. Ceux-ci, sans doute, témoins des faits étaient naturellement moins strictement attachés à la formule : leur mémoire leur rappelait souvent des détails qui donnaient à leur prédication une forme plus variée, plus vivante. Le témoin d'un fait se le représente en sa mémoire plutôt que la formule qui sert à le raconter, bien qu'à force de le raconter il finisse par adopter instinctivement certaines lignes principales et beaucoup d'expressions invariables. Chaque catéchèse d'ailleurs n'était pas tellement étendue que la mémoire eut beaucoup de peine à la retenir, étant donné surtout l'importance qu'on y attachait. Elle résumait la foi et la vie des prédicateurs et des fidèles.

C'est à Jérusalem, cinquante jours après la mort du Christ, que cette prédication a commencé. Elle s'adressait à des juifs hébreux dont la plupart avaient été témoins de la vie de Jésus, mais retenus par des préjugés ou égarés par la jalousie des pharisiens et des chefs de la nation, avaient refusé de le reconnaître pour le Messie promis.

Dans le milieu et dans les conditions où se faisait entendre cette prédication, on devait insister sur les enseignements plutôt que sur les faits. Ne suffisait-il pas de rappeler brièvement les actions et les miracles à des auditeurs qui en avaient été témoins ou en

avaient déjà entendu parler par la rumeur publique. L'émotion produite en Israël par le nouveau et incomparable prophète avait propagé dans tout le pays le récit de ses miracles. Le but principal était de leur prouver que ce Jésus, rejeté par eux, était vraiment le Messie attendu. Le point de vue apologétique primait donc le point de vue proprement historique. Dans un tel milieu l'important n'était pas de s'attacher à marquer le temps et le lieu précis des faits et des discours, mais de présenter les enseignements de Jésus dans un ensemble capable d'en faire mieux saisir la portée apologétique. Au lieu de raconter en détail les faits, et de les exposer dans leur enchaînement réel, ne convenait-il pas mieux de les rappeler en quelques mots et de les grouper de façon à faire ressortir leur caractère messianique et l'accomplissement des prophéties. Une disposition des paroles et des faits selon des procédés tels que le premier évangile nous les présente, était bien de circonstance.

Ainsi la section *Galilée* dans cet évangile s'ouvre par le sermon sur la Montagne (v, vi, vii) précédé seulement de ce qui était absolument nécessaire et suffisant pour l'introduire. Mais la place de ce discours tout au début, sans que rien n'ait encore indiqué les rapports et les oppositions avec les Pharisiens montre l'absence de préoccupation vraiment historique. De plus la composition même du discours nous amène à la même conclusion. Ce discours, prononcé dans la circonstance indiquée, sur l'esprit du nouveau royaume, est complété, par analogie d'idées, de paroles de Jésus prononcées en d'autres temps. Les deux chapitres suivants (viii et ix) groupent sans ordre chronologique une dizaine de miracles et d'actes d'autorité, où le Messie commande en souverain aux hommes et aux choses. Ce groupement fait mieux ressortir en Jésus la puissance de Thaumaturge annoncée par les prophètes : les miracles se suivent, dit Alford, comme une procession solennelle. Cette série aboutit au choix des apôtres et au discours sur la Mission qui leur est confiée (ch. x). Aux chapitres xi et xii sont groupés également sans préoccupation de l'ordre réel un certain nombre d'enseignements de sagesse messianique, parmi lesquels plusieurs traits se rapportent aux polémiques avec les Pharisiens. Le ch. xiii rassemble les paraboles qui concernent la révélation du royaume messianique. A partir de xiii, 54, le procédé de l'évangéliste change. Au lieu de groupements di-

dactiques, employés jusque là, le récit prend une marche plus chronologique pour exposer les excursions finales du ministère galiléen (XIII, 54-XVIII, 35).

Une telle façon de procéder convenait parfaitement au milieu juif de Jérusalem et de la Palestine, mais ne pouvait aussi bien convenir à un milieu tout différent qu'était le monde des Gentils. Il fallait adapter la prédication de l'Evangile à ce nouvel auditoire. On sait que la ville d'Antioche fut le premier théâtre où la bonne nouvelle fut proclamée devant un auditoire composé en grande majorité de païens. Loin de Jérusalem, dans un milieu peu habitué aux institutions et aux préoccupations d'Israël, il convenait de laisser de côté tout ce qui était directement juif. Une partie notable de l'enseignement donné à Jérusalem devait donc être omise : ainsi la thèse messianique appuyée sur les prophéties, ainsi l'opposition de l'ordre nouveau aux idées et aux préjugés des pharisiens. D'autre part, il était indiqué de ne pas se contenter d'un rappel sommaire des faits comme à Jérusalem, mais d'exposer plus complètement les scènes évangéliques, puisqu'on ne parlait plus à des témoins ou à des auditeurs ayant plus ou moins entendu parler des événements. Comme on n'avait plus à construire une thèse apologétique, les faits et les miracles ne devaient pas être groupés pour atteindre ce but, mais disposés en ordre plus réel avec un certain souci des circonstances capables de les faire mieux comprendre à des étrangers.

C'est à Antioche que la prédication évangélique prit cette forme nouvelle, la forme destinée aux Gentils. C'est de là que les Apôtres et les disciples, témoins du Christ, sont partis pour évangéliser le monde grec et romain.

A Rome, tout en gardant le plan général de cette prédication adaptée aux Gentils, l'évangile devait revêtir certaines particularités commandées par le milieu et dues aussi au prédicateur principal, Pierre, dont les souvenirs précis enrichissaient le type adopté.

C'est également d'Antioche que sont partis Paul et ses compagnons d'apostolat pour porter dans les milieux grecs cette même prédication. N'étant pas des témoins comme Pierre, n'ayant point de souvenirs personnels, ces prédicateurs ne pouvaient que répéter la catéchèse entendue à Antioche de la bouche des témoins.

Naturellement, cette catéchèse devait ressembler à celle que Pierre avait transportée d'Antioche à Rome, sauf les touches particulières dont la mémoire locale et fidèle du prince des Apôtres marquait ici et là son récit.

Bien entendu, on gardait partout le même cadre général quadripartite et dans ces parties à peu près le même choix de faits, souvent groupés dans le même ordre. Comme nous l'avons dit, à Antioche, au lieu de grouper les faits selon les besoins d'une thèse apologétique qui convenait au but qu'on se proposait à Jérusalem, on devait les disposer plus volontiers selon leur plan géographique ou leur suite chronologique. De là dans la prédication romaine et la prédication grecque, la rencontre de cycles de faits semblables, tels que la première journée de Jésus à Capharnaum.

Rien de plus naturel et de plus conforme à la tradition que de concevoir ainsi la première prédication apostolique, prenant naissance à Jérusalem, et tout en gardant la même substance, se transformant et s'adaptant au milieu tout différent qu'était Antioche, centre des missions apostoliques près des Gentils, pour suivre ensuite deux courants assez semblables, celui de Rome et celui des églises grecques.

Dans ces trois centres chrétiens, les fidèles recevaient avec un religieux respect la *parole vivante et permanente* par laquelle les apôtres et les disciples, témoins autorisés, leur transmettaient la parole même du Christ. Cette catéchèse qui les avait convertis et dont ils vivaient, ils y étaient attachés de toute leur âme et ils désiraient par-dessus tout la conserver intacte Tant que les disciples même, témoins du Christ, vivaient et continuaient à l'annoncer, il n'y avait pas crainte d'en perdre la moindre parcelle, cette prédication prenant une forme de plus en plus fixe par le fait de sa répétition journalière.

Envoyés pour prêcher, les apôtres n'avaient pas d'abord le souci d'écrire, mais ils devaient y être amenés par une sorte de nécessité (Eusèbe, *Hist. Eccles.* III, xxiv, 3, 5). Prévoyant le départ pour d'autres régions des témoins autorisés, ou craignant de les voir disparaître par la mort, les fidèles ne désiraient rien tant que de voir fixer par l'écriture leur témoignage. Il semble bien d'après le prologue de S. Luc, qu'on n'attendit point la mort des

témoins pour réaliser ce désir, au moins dans une certaine mesure. Il dut y avoir d'abord plus d'un essai d'initiative privée. Les catéchistes sentaient le besoin d'un aide-mémoire ; ils étaient naturellement portés à noter la prédication des témoins. Ils prévenaient par là les accidents de l'oubli et se donnaient une garantie de fidélité. C'était bien pour eux ; mais les auditeurs ne durent pas tarder à désirer un texte officiel, venant des apôtres, ou exécuté avec leur approbation.

Clément d'Alexandrie se référant au témoignage des Anciens, nous dit : « Matthieu prêcha d'abord aux Hébreux. Comme il dut ensuite aller en d'autres pays, il leur donna son évangile dans sa langue maternelle. Il suppléait ainsi par un écrit à sa présence auprès de ceux qu'il quittait ». (Eusèbe, *Hist. Eccles.* III, XXIV, 6). De même Marc composa son évangile à la prière des fidèles de Rome qui désiraient posséder par écrit la prédication de Pierre. L'Apôtre laissa faire, sans encourager ni empêcher, puis il autorisa cet écrit afin qu'il servît de lecture dans les Eglises. Eusèbe, *Hist, Eccles.* II, XV et VI, XIV, 5, et *Adumbratio ad* 1am *Epist. Petri* de Clément d'Alexandrie, P. G. IX, 732. Ces témoignages sont l'écho de la tradition dans leur substance, bien qu'ils aient pu parfois se grossir de certains détails accidentels un peu légendaires.

Rien de plus naturel que de placer vers le moment du départ des apôtres de Jérusalem la fixation par écrit de la catéchèse apostolique prêchée jusque là dans la ville sainte. Sans doute Pierre dut avoir dans sa formation une part importante ; mais les autres apôtres avaient également mission et grâce de la prêcher. C'est sans doute parce que Matthieu, publicain, savait écrire qu'il fut chargé de la rédiger à Jérusalem. La dispersion des apôtres eut lieu environ dix à douze ans après l'Ascension. Le sentiment général de la tradition place à cette époque la composition de l'évangile araméen de S. Matthieu.

On dit communément que S. Irénée contredit ce sentiment en plaçant la composition du premier évangile au temps où S. Pierre et S. Paul évangélisaient Rome, c'est-à-dire vers 61 à 65. L'étude attentive de son texte ne me paraît pas exiger cette datation tardive ; et loin d'être opposé à la tradition commune, son texte bien compris vient plutôt la confirmer.

Le texte de S. Irénée concernant les évangiles se trouve au commencement du livre III de son ouvrage *Contra haereses*. L'ancienne version latine donne la préface et le chapitre premier de ce livre ; le grec ne commence qu'à la moitié de ce chapitre. Il nous a été conservé par Eusèbe (*Hist. Eccles.* V, 8).

Massuet, éditeur des œuvres de S. Irénée, comparant ce qui nous reste du texte grec avec l'opinion commune des Pères sur la date du premier Evangile, conclut par ce dilemme : « *Vel deserendus est Ireneus, vel vulgata Veterum Patrum rejicienda sententia. Paria utrumque incommoda* ».

Il me semble qu'il n'y a lieu d'abandonner ni l'un ni l'autre. Car le texte de S. Irénée bien compris n'est pas en désaccord avec la pensée des autres Pères.

L'examen attentif du texte grec actuel montre qu'il est tronqué[1], et qu'en outre on lui prête d'ordinaire un sens qu'il ne peut avoir grammaticalement et logiquement. Pour saisir la vraie pensée de S. Irénée, il faut rapprocher de ce texte grec le chapitre premier de la version latine et la préface.

Remarquons la fin de cette préface. « Dominus omnium dedit apostolis suis potestatem Evangelii, per quos et veritatem, hoc est, Dei Filii doctrinam cognovimus. » Cette expression générale : *dedit apostolis potestatem Evangelii* va recevoir une première explication au début du chapitre premier, conservé seulement en latin. « Nous n'avons pas connu l'économie du salut par d'autres que par ceux qui nous ont *apporté l'Evangile, que d'abord ils ont prêché*, et qu'ensuite par la volonté de Dieu *ils nous ont transmis par écrit*, comme le fondement et le soutien de notre foi. Il n'est pas permis de dire qu'ils ont prêché avant d'avoir une parfaite connaissance (de l'économie du salut), comme quelques-uns ont la témérité de dire, se vantant de corriger les apôtres. C'est après la résurrection du Seigneur, après avoir été revêtus de la vertu de l'Esprit Saint descendu sur eux et avoir été comblés de tous les dons et avoir reçu une parfaite connaissance qu'*ils sont sortis*

1. Le P. Cornely (*Introd. spec. in N.-T.*, p. 77) n'avait pas tort de considérer le texte de S. Irénée comme incomplet, et de ne pas accepter l'interprétation courante, mais il ne donnait pas des raisons suffisantes de son sentiment et avait tort dans le texte *post vero horum excessum* d'appliquer le pronom *horum* aux Apôtres en général dont il est question au début du chapitre dans le latin, au lieu de l'entendre de S. Pierre et de S. Paul qui viennent d'être nommés immédiatement.

pour aller aux extrémités du monde, pour répandre la bonne nouvelle des bienfaits dont il a plu à Dieu de nous combler et annoncer aux hommes la paix du ciel, *tous et chacun possédant également l'Evangile de Dieu* ».

Les endroits, par nous soulignés, invitent à remarquer les points importants. L'Evangile nous vient des apôtres. Revêtus de la mission et de la vertu de l'Esprit-Saint, ils ont d'abord prêché de vive voix (praeconiaverunt) l'Evangile qu'ils nous ont ensuite *transmis par écrit*. Ils sont sortis de Jérusalem et de la Palestine pour s'en aller jusqu'aux extrémités du monde, ayant tous et chacun l'Evangile de Dieu.

La suite du texte vient comme une explication de cette remarque générale. La particule δὴ placée au début de la partie conservée en grec, particule de valeur démonstrative, est une formule de conclusion. Elle note que ce qui va suivre est en union étroite avec ce qui précède.

Malheureusement, le texte que cette particule introduit n'est pas complet ; plusieurs mots ont dû tomber. La lacune est évidente.

Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν, καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου.

La conjonction καὶ (et) indique le commencement d'un nouveau membre de phrase, tandis que ce qui précède n'a point de verbe. Il manque quelques mots que le rapprochement du texte latin permettra peut-être de rétablir avec vraisemblance. L'ancienne version latine, embarrassée par ce καὶ, l'a supprimé, afin de trouver un verbe pour ce début de phrase. Beaucoup de critiques modernes l'imitent dans leur interprétation de ce texte.

Quant à la suite γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, on traduit généralement : il donna par écrit l'Evangile, ou : il écrivit son Evangile, comme fait l'ancienne version latine : *scripturam edidit evangelii*. Mais tel n'est pas le sens du verbe ἐξήνεγκεν qui signifie *exporter*. Matthieu porta en dehors de la Palestine l'écrit de l'Evangile, pendant que Pierre et Paul évangélisaient Rome. Il n'est pas question, par cette expression, de la composition de son Evangile (que, comme nous le verrons, il écrivit en Palestine avant son départ), mais seulement de la propagation de son Evangile.

La suite du texte contient également quelques incorrections de traduction dans la version latine et aussi dans l'interprétation de la plupart des critiques. On traduit κηρυσσόμενα par un passé, *annuntiata erant*, c'est un présent. « Marc, le disciple et interprète de Pierre, nous a aussi donné par écrit ce que Pierre prêchait » ; non ce qu'*il avait prêché*, mais ce qu'*il prêchait encore* actuellement. De même Luc, le compagnon de Paul, a consigné dans un livre ce que Paul prêchait[1]. La fixation par écrit est contemporaine de la prédication.

Il suit de là, et on le voit par l'ensemble du texte, que μετὰ τὴν τούτων ἔξοδον[2] ne peut signifier la mort de Pierre et de Paul, mais leur sortie de Palestine. La phrase μετὰ δὲ etc., concernant la prédication de Pierre et de Paul, et la composition de leur évangile, par Marc et Luc, est en corrélation et opposition avec ce qui est dit de Matthieu : Ὁ μὲν etc.

Matthieu, comme nous le verrons, écrivit avant sa sortie de Palestine et emporta ensuite son Evangile en s'en allant prêcher aux Gentils. Pierre et Paul sortirent de Palestine, prêchèrent

1. Dans l'*Evangile selon S. Marc*, le P. Lagrange veut écarter la difficulté faite naturellement à son explication qui traduit un participe présent κηρυσσομενον par un passé. « De toute façon, dit-il, la rédaction est postérieure à la prédication ». Sans doute les Apôtres ont commencé à prêcher avant la rédaction par écrit des Evangiles. Ce n'est pas cette remarque, qui va de soi, que S. Irénée prend soin de nous indiquer. Il veut marquer que les apôtres prêchaient encore l'Evangile lorsqu'il fut fixé par écrit. La rédaction fut contemporaine, non du début, mais au moins des derniers temps de leur prédication. Les évangiles furent composés de leur vivant; c'est le sens le plus naturel du participe présent employé et le seul qui soit d'accord avec le commencement du chapitre.

2. Sans dorte nombre de critiques traduisent ici ἔξοδον par leur *mort*. Ce mot a la signification première de sortie, départ; il peut avoir le sens particulier de sortie par la mort, de mort. Dans Luc x, 31, c'est la sortie de Jésus de ce monde par la passion, la résurrection et l'ascension : il doit accomplir, πληροῦν une série d'actes par lesquels s'achèvera son ministère ici-bas et sa rentrée au ciel : *accomplir sa sortie*, comme on dit *accomplir sa course*, Act. XIII, 25. Le mot ἔξοδον répond à εἰς ὁδον de Act. XIII, 24, entrée de Jésus dans son ministère. Pour S. Pierre aussi, II Petr. I, 15, ἔξοδον, sortie. C'est sa sortie de ce monde par son martyre et sa mort.

Le sens premier est donc *sortie*; le contexte précise le genre de sortie.

Dans S. Irénée, dit le P. Lagrange, le contexte doit trancher la question. Il la tranche en effet, mais en faveur du sens de sortie de Palestine qu'exige le début du chapitre. « Cette exégèse, dit le F. Lagrange, sacrifie le contexte prochain au contexte éloigné : ce qui n'est pas admissible ». Le contexte prochain n'oblige pas à traduire par *la mort*; la version latine a traduit mot à mot *excessum* dont le sens reste à déterminer par le contexte. En traduisant par *mort* on met S. Irénée en contradiction avec lui-même, au lieu qu'en traduisant par *sortie* (sortie de Palestine) on demeure dans le sens du début du chapitre, on ne fait qu'expliquer avec plus de précision le sens de ce début (voir plus haut p. 15).

l'Evangile et le donnèrent par écrit par le moyen de Marc et de Luc.

D'après le début du premier chapitre, conservé en latin, les apôtres ont prêché l'Evangile, *praeconiaverunt* (le mot grec ainsi traduit est évidemment ἐκήρυξαν. Et cet évangile ainsi prêché, ils l'ont *donné par écrit*, et ils *ont porté cette prédication* et cet évangile à travers le monde.

Au texte tronqué de S. Irénée, il manque donc pour S. Matthieu *l'indication et de la prédication* et *de la fixation par écrit de cette prédication*. Il ne reste que la propagation de son Evangile par le monde.

Plusieurs mots ont donc dû tomber qui pouvaient sur un manuscrit en lettres onciales, former deux lignes au bas d'une page. Quelque accident a pu les déchirer. On peut, d'après ce qui précède du texte latin, supposer avec vraisemblance :

τὰ ὑπο τῶν 'Αποστόλων
κηρυσσομενα συνετὰξατο

Matthieu réunit, συνετάξατο, (comme dit Papias) ou συνεγράψατο, écrivit les choses prêchées par les Apôtres. On rejoint ainsi la partie du membre de phrase conservé : *chez les Hébreux dans leur langue.*

Le verbe κηρυσσειν (*praeconiaverunt*) employé dans la remarque générale du début du chapitre, et est rappelé au sujet de Marc et de Luc, devait être également employé pour Matthieu. Quant à cette prédication, d'après la tradition, ce n'est pas la prédication particulière de Matthieu, mais la prédication faite en commun par les apôtres à Jérusalem que Matthieu le publicain, sachant écrire, fut chargé de rédiger.

Le texte entier serait donc :

« Ainsi Matthieu *écrivit ce qui était prêché par les apôtres* chez les Hébreux dans leur langue, et il porta au loin l'écrit de l'Evangile, tandis que Pierre et Paul évangélisaient Rome et fondaient l'Eglise. Après leur sortie (de Palestine), Marc, le disciple interprète de Pierre, nous donna lui aussi par écrit ce que Pierre prêchait ; Luc, le compagnon de Paul, consigna dans un livre ce qu'il prêchait ».

La date de la composition du premier évangile est donc antérieure à la sortie des apôtres de la Palestine, c'est-à-dire vers 42

ou 45. La date de la composition du second et du troisième évangile n'est indiquée que d'une manière générale ; elle est postérieure à la sortie de Palestine, mais le moment n'est pas précisé. Toutefois, la rédaction a été faite du vivant même de ces apôtres; donc avant 67 ou 68.

Ce n'est donc pas après la mort de Pierre et de Paul, comme on devrait le conclure, en traduisant ἔξοδον par leur mort ; traduction qui du reste rendrait très difficile la datation des évangiles de Marc et de Luc. Comment en effet placer la composition du troisième évangile après la mort de S. Paul ? Cette date ne s'accorde guère avec la date très vraisemblable des Actes des Apôtres : ce second ouvrage de Luc paraît bien contemporain de la fin de la première captivité de Paul à Rome, c'est-à-dire vers 62 ou 63. La finale des Actes ne se comprend guère si les deux années de cette captivité se terminaient par la mort et non par l'acquittement. Si les Actes sont de 62 ou 63, l'Evangile a précédé ; il a donc été composé avant la mort de Paul.

Sans doute plusieurs critiques placent la mort de Pierre en 64, sous la persécution de Néron. Mais cette date même ne s'accorde pas avec la date probable de la composition du troisième évangile qui est antérieur et par conséquent a précédé la mort de Pierre. D'ailleurs, 64 est une date peu vraisemblable, si on maintient l'authenticité de la première et de la seconde Epître de S. Pierre. Le R. P. Lagrange dans son *Evangile selon saint Matthieu*, se range parmi ceux qui traduisent *post vero horum excessum*, après la mort des deux apôtres. Cependant, dans son *Evangile selon Saint Luc*, il regarde comme probable la composition de cet évangile avant la mort de Paul.

La restitution proposée du texte de S. Irénée en mettant la partie grecque en plein accord avec la partie latine, écarte ces difficultés, autrement inextricables, et ramène la pensée de ce Père au sentiment commun de la tradition.

Rien n'empêche donc de placer la composition du troisième Evangile, au moment de la captivité de Paul à Césarée, époque favorable à divers titres. C'est alors que S. Luc eut toutes les facilités de s'informer en Palestine pour la disposition chronologique de la catéchèse et pour les additions nombreuses qu'il a pu y ajouter. L'Evangile de Marc serait probablement du même temps, vers 61 ou 62.

L'Evangile de S. Matthieu composé vers l'an 42 s'entend évidemment de l'évangile araméen. C'est, au dire d'Eusèbe (*Hist. Eccles.* V, 10) l'évangile que S. Barthelemi aurait porté aux Indes (c'est-à-dire probablement une contrée de l'Arabie) et que Panthène y trouva écrit en hébreu.

Quant à la traduction grecque, il est vraisemblable qu'il se passa quelque temps avant qu'en fut donnée une version officielle. Jean l'Ancien (Eusèbe, *Hist. Eccles.* III, XXXIX, 2) nous dit que l'évangile araméen paru « chacun traduisait selon qu'il en était capable ». Cela suppose un milieu à la fois araméen et grec, comme était Jérusalem avec les juifs hébreux et les juifs hellénistes. Ces derniers étaient nombreux dans la ville sainte ; ils y avaient des synagogues. Parmi eux un groupe important se convertit à la foi. On sait que pour eux furent créés les premiers diacres. A ces juifs s'ajoutait, chaque année aux grandes fêtes, un bon nombre de juifs de la dispersion, qui eux aussi parlaient grec et se servaient de la Bible des Septante. Il y eut aussi parmi eux des conversions.

Pour les uns et les autres de ces convertis, parallèlement à la prédication araméenne destinée aux juifs hébreux, se fit une prédication en langue grecque, où les citations de l'Ancien Testament devaient en général se conformer plutôt au texte des Septante. Quand fut publié l'évangile araméen de S. Matthieu, les juifs hellénistes connaissant plus ou moins la langue araméenne, s'empressèrent de le lire en le traduisant selon qu'ils en étaient capables ». Ils ne durent pas tarder à demander une traduction autorisée, officielle, qui fit cesser les tâtonnements particuliers. Il est fort probable que dans cette traduction, comme dans la catéchèse orale qui leur était faite en grec, on se servit pour les citations de l'Ancien Testament du texte des Septante plutôt que de la Bible hébraïque qui était à l'usage des juifs hébreux.

On dut le faire surtout pour le discours de Jésus-Christ, puisqu'on avait l'habitude de le faire déjà dans la catéchèse qui leur était destinée. Quant aux citations que dans la rédaction de l'évangile écrit, S. Matthieu amène pour établir sa thèse messianique, le traducteur se conforma plutôt au texte araméen du premier évangile. Toutefois ce partage des textes n'est pas rigoureux, et cela se comprend dans ce milieu mélangé.

Cette traduction grecque devait être substantiellement conforme à l'original, les adaptations ou additions restant accidentelles. Elle ne dut pas se faire attendre longtemps, peut-être trois ou quatre ans. Rien n'oblige à retarder sa publication : elle pourrait être de l'an 45 environ. Les églises de Judée parlant araméen, dispersées un peu avant la ruine de Jérusalem, ne tardèrent pas à disparaître ; l'original hébreu se perdit. Mais la traduction grecque servant aux juifs hellénistes et de la dispersion, resta en usage. (Richard Simon, *Hist. critique du N. Testament*, t. I, p. 52 et suiv.)

Notons, en terminant ce qui concerne la traduction du premier évangile, que la prédication en grec faite aux juifs hellénistes, dont nous venons de parler, facilita aux disciples qui vinrent à Antioche, la prédication auprès des Gentils. Sans doute dans ce milieu elle s'adapta à ce nouvel auditoire et pour cela se dégagea de ce qui était directement à l'adresse des juifs. Mais elle conserva la substance de la première catéchèse et même certains cycles ou suites de faits, et beaucoup de formes de récits et même d'expressions.

La Genèse des Evangiles synoptiques exposée dans les pages précédentes permet d'expliquer suffisamment la présence des ressemblances et en même temps des divergences entre ces trois écrits. Elle applique de même la ressemblance plus étroite qui existe entre le second et le troisième évangile, plutôt qu'entre ceux-ci et le premier.

Ce n'est pas cependant la théorie actuellement en faveur parmi les critiques et les exégètes. Plus volontiers ils placent la solution du problème synoptique dans l'utilisation par les Evangélistes de l'œuvre écrite par leurs devanciers. Ils ne croient pas suffisante l'influence des catéchèses les unes sur les autres, même soutenues d'aide-mémoire.

Ce recours jugé nécessaire à un évangile écrit pourrait se comprendre dans l'hypothèse d'une tradition évangélique, déjà en voie de désagrégation, menaçant même de se déformer, qui obligerait un écrivain pour composer son œuvre de chercher çà et là les souvenirs isolés, et qui en face d'une œuvre déjà composée et jugée satisfaisante serait naturellement incliné à s'en servir pour mieux connaître les faits et les mieux enchaîner.

Mais tel n'était pas l'état de la catéchèse quand elle fut fixée par l'écriture. Elle demeurait encore bien vivante dans les Eglises. D'ailleurs, ce que nos évangélistes prétendaient faire, ce n'est pas une œuvre indépendante du milieu où elle avait été prêchée, une œuvre en soi aussi complète que possible. Non, sur ce point, la tradition primitive est assez claire. Nous l'avons entendue plus haut avec Clément d'Alexandrie, Origène, S. Irénée, S. Jérôme, etc. Pour cette tradition, l'évangile de S. Matthieu c'est la catéchèse apostolique de Jérusalem, l'évangile de S. Marc, la catéchèse de S. Pierre à Rome, l'évangile de S. Luc, c'est d'abord la catéchèse prêchée par Paul et ses compagnons d'apostolat dans les églises grecques. C'est là précisément ce que les fidèles désiraient, ce que les témoins du Christ avaient prêché chez eux, ce qui les avait convertis, ce dont vivaient leur foi et leur activité chrétienne. Or, dit le P. de Grandmaison, (*Jésus-Christ*, t. I, p. 115), « c'est la bonne méthode de préférer une once d'information ancienne authentique à une livre de conjectures érudites ». On le reconnaît pour l'évangile de Marc ; c'est, dit-on, la prédication de Pierre qu'il a recueillie et mise en ordre. Pourquoi n'en serait-il pas de même pour les deux autres évangiles synoptiques ?

Pourquoi Matthieu n'aurait-il pu aussi bien recueillir ce que Pierre et les autres Apôtres prêchaient aux juifs de Jérusalem, ce que lui-même avait journellement prêché en araméen, et même ce qu'il avait prêché en grec aux juifs hellénistes ? Luc a recueilli les prédications faites à Antioche et dans les Eglises grecques par Pierre et les autres témoins du Christ, ce que Paul et ses compagnons d'apostolat prêchaient. Il a lui-même durant de longues années, et on peut dire journellement, prêché ces mêmes choses avant de les écrire. Il les a prêchées sans avoir besoin de recourir à l'Evangile écrit de Marc, pourquoi lui en imposer la nécessité lorsqu'il voudra mettre par écrit la catéchèse des Eglises grecques, et non celle de Rome que l'évangile écrit de Marc a fixée de son côté ? Luc nous dit aussi qu'il a voulu faire quelque chose de plus que fixer la catéchèse de son milieu ; il a formé le dessein de la compléter par d'autres faits et paroles du Christ qui ne faisaient pas partie de la catéchèse ordinaire de son milieu, et même des autres milieux, faits et paroles qu'il a pu re-

cueillir directement de témoins. Instruit comme il l'était, il a plus d'une fois sans doute avant la rédaction proprement dite de son Evangile, pris des notes en entendant le récit des témoins.

On pourra dire que les apôtres dans leur prédication ne suivaient pas habituellement l'ordre chronologique. Témoins, ils prêchaient selon leurs souvenirs et selon les besoins de leurs auditeurs. Prêchant souvent les mêmes choses, ils ont dû adopter une certaine forme générale des récits, mais avec des traits particuliers se présentant à leur esprit selon le jeu varié de la mémoire. Pour les évangélistes non témoins, ils ont recueilli les récits de la bouche des témoins ; pour les mieux redire, ils ont pu noter ce qu'ils avaient entendu. Pour les mieux comprendre et les mieux retenir, ils ont été amenés naturellement à les placer dans un certain ordre favorisant la mémoire. En dehors d'un ordre didactique qui convient à une thèse, l'ordre qui se présente plus naturellement, c'est un ordre local, géographique et en partie chronologique : l'ordre qui avait dû être déjà plus d'une fois adopté par les prédicateurs témoins en groupant certains faits : ce qui facilitait la tâche des autres prédicateurs de l'Evangile.

L'audition des mêmes témoins, les aide-mémoire de leur prédication recueillie à des moments divers, devaient, dans la fixation par écrit de la catéchèse par plusieurs écrivains, donner des Evangiles d'une étonnante ressemblance, et en même temps d'une non moins étonnante divergence. L'influence des catéchèses orales complétée par ces aide-mémoire nous explique suffisamment le problème synoptique.

Il nous reste à voir si l'influence réciproque des évangiles écrits explique aussi bien ce problème.

(*A suivre.*)

E. Levesque.

L'ARCHÉOLOGIE PALESTINIENNE ET LA BIBLE

III

V. *Les contacts de l'Archéologie palestinienne avec l'exégèse biblique*

L'histoire palestinenne ne ressemble à aucune autre : elle est une histoire essentiellement religieuse, celle du monothéisme et du messianisme. De plus, elle a ceci de particulier qu'avant toute enquête archéologique, elle nous était déjà connue par la littérature biblique, pour l'ensemble et souvent pour les détails. Ailleurs, les fouilles nous ont presque tout appris ; ici leur rôle est seulement celui d'un second témoin.

Il est toujours piquant d'entendre deux témoins s'expliquer sur un même sujet : en matière d'histoire sainte, la curiosité se double d'un intérêt qu'on peut appeler théologique, car la Bible est un livre sacré, que les croyants vénèrent comme la parole même de Dieu. Ces vénérables textes, si préoccupés des conduites de Yahweh et si peu soucieux de noter pour elle-même la marche des événements humains, trouveront-ils, dans la brutale déposition des monuments, examinée avec toutes les ressources de la science moderne, le complément de lumière, et surtout le confirmatur, que nous attendons.

Telle est la question qui est partout sous-entendue, dès qu'il s'agit d'Archéologie palestinienne. Les premiers explorateurs et fouilleurs, les premières sociétés de fouilles, notamment le P E F., n'ont pas manqué de la poser. Ils l'ont fait d'autant plus volontiers qu'à ce moment, la notion, les procédés, le domaine de l'Archéologie n'apparaissaient encore que d'une manière con-

fuse ; aussi était-on porté à l'envisager, non comme une science, mais comme un ensemble pratique de moyens d'informations supplémentaires. Les protestants n'ont pas été les seuls à mettre en rapports l'Archéologie et la Bible : le premier ouvrage d'envergure qui ait paru sur la question a été, en 1877, publié par un prêtre catholique, M. Vigouroux, P.S.S., qui a pris soin de le tenir à jour jusqu'à sa mort (1915). Ses quatre volumes, sur « la Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Egypte et en Assyrie », sont remarquables par l'ampleur de l'information, la clarté de l'exposition, le respect et l'amour pour le texte sacré ; aussi ont-ils obtenu un succès considérable et justement mérité.

Après M. Vigouroux, il ne s'est trouvé personne parmi les catholiques pour reprendre, sur des bases renouvelées, son vaste travail. En revanche, la littérature protestante a produit, sur cette matière, plusieurs ouvrages, à ce point que le tableau d'ensemble des résultats archéologiques en Palestine ne paraît jamais envisagé en dehors de son aspect biblique.

Tantôt les matériaux d'une discussion sont fournis dans des ouvrages de simple documentation, comme dans les Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament, de H. Gressmann (2e édition en 1927) ; tantôt le sens d'une interprétation d'ensemble est suggéré dans les cadres classiques d'une Archéologie biblique : ainsi Benzinger : Hebräische Aarchäologie (3e édition en 1827) ; Bertholet : Kulturgeschichte Israels 1919 (traduit en français en 1929) ; tantôt enfin la question est traitée pour elle-même : ainsi Kyle : The deciding voice of the monuments and Biblical Criticism 1924 (2e édition) ; Cook : The religion of ancient Palestine in the light of Archeology 1930 ; Duncan : The accuracy of the Old Testament 1930 ; Digging up the biblical history 1930-31 ; et surtout le remarquable volume d'Albright : The Archeology of Palestine and the Bible 1932. Comme on le voit, la préoccupation religieuse demeure très vive, même dans le monde protestant et scientifique. Ce fait souligne l'importance qu'il y a à préciser les rapports de l'Archéologie et de l'exégèse biblique.

Il semble que le problème comporte deux aspects bien distincts : d'une part, on se demandera quel surcroît de lumière procure à l'exégète la simple confrontation des données sûres de

l'archéologie et des textes bibliques correspondants : c'est une question de fait. Mais d'autre part, on posera la question de méthode : puisque les croyants entendent tenir compte, dans leur exégèse, du caractère surnaturel de la Sainte Bible, il importe de savoir si les données sûres de l'Archéologie leur infligent ou non un démenti.

1° Puisque les fouilles palestiniennes n'ont mis à jour que fort peu d'inscriptions, on ne doit pas s'attendre à ce qu'elles aient directement confirmé un grand nombre de données bibliques particulières. En pareille matière, on ne possède que les documents suivants : l'inscription du canal de Siloé, qui s'accorde avec II Chron. XXXII-30, Eccli. XLVIII-17 (19) et Is. XXII-11 ; la stèle de Mésa roi de Moab, qui est à rapprocher de II Rois 3 ; deux sceaux sur lesquels on lit respectivement les noms d'Osias et de Jéroboam II. Les ostraca de Samarie ne portent pas le nom d'Achab, bien qu'ils datent sûrement de son règne ; en revanche ils mentionnent plus d'un nom biblique de personne, et beaucoup de noms de lieu.

En fait la topographie biblique a beaucoup plus bénéficié des recherches archéologiques que les faits et les personnes de l'histoire. Sans parler des localisations faites par Robinson en 1838, et du travail d'ensemble publié en 1895 par le P. E. F. (*Names and places in the O. and the N. Testaments and the apocryphas, with their modern identifications*), les fouilles proprement dites ont donné des résultats précieux. Il convient à cet égard de distinguer la localisation des cités, ce que Macalister (*A century of excavations in Palestine* p. 83) appelle la grande topographie, et celle des simples constructions (la petite topographie).

En ce qui concerne la première, il est vrai que généralement on ne s'attaque qu'aux tells dont on connaît avec certitude, ou dont on soupçonne avec fondement sérieux, l'identification. Cependant, en plus d'un cas, les fouilles ont mis fin à des hésitations ou dirimé des controverses ; ainsi à Tell Djézer (la Gézer biblique), à Tell en Nasbeh (Masphah), à l'Ophel (emplacement de la cité de David), au Ramet el Khalil (site de la chaînée de Mambré).

Mais c'est surtout la petite topographie qui a donné lieu aux trouvailles les plus nombreuses et les plus importantes. Il suffit de rappeler : les écuries de Salomon à Megiddo (I (III) Reg. X.

26-29) ; les temples de Dagon et d'Astarté à Beisan I Sam (Reg.) XXXI, 10, I Chron. (Paral.) X.10 ; le « sinnor » de Jébus, par où Joab a pénétré dans la ville II Sam (Reg.) V.8 et I Chron. (Paralip.) XI.6 ; le fragment de rempart davidique sur l'Ophel II Sam. (Reg.) V.9. Les découvertes de ce genre sont appelées à se multiplier beaucoup ; elle rendront à l'exégèse les plus grands services, parce qu'elles éclairent le récit biblique parfois jusque dans les détails.

Si précieux que soient les avantages qui viennent d'être signalés, ils sont encore partiels, et l'on oserait presque dire qu'ils sont le fruit simplement accidentel des fouilles. Si le but propre de l'Archéologie est de nous fournir le moyen de mieux comprendre le fond de tableau de l'histoire antique, à savoir le contexte social : institutions politiques, religieuses et familiales ; usages quotidiens, rapport de ces institutions et habitudes nationales avec celles des peuples voisins dont la civilisation est plus avancée ; si d'autre part l'Archéologie est conduite par ses méthodes à interpréter, non pas le langage d'un seul document, mais le témoignage convergent des documents les plus divers et les plus humbles , on peut dire qu'en Palestine, elle a parfaitement rempli sa tâche, et servi les exégètes au delà de toute espérance. Entreprendre d'énumérer les apports de l'Archéologie à cet égard équivaudrait à refaire la belle synthèse du R. P. Vincent ; il suffit de rappeler combien naturellement l'histoire biblique s'insère dans ce cadre, et à quel point elle s'en trouve illuminée. Cette valeur illuminatrice du cadre est plus précieuse pour la littérature biblique que pour toute autre. Non pas, comme le dit Macalister (*A century.*, p. 76) que les récits bibliques soient des miracles de concision ; les écrivains sacrés sont trop simples et trop abandonnés pour écrire à la manière de Tacite, et comment leurs lecteurs l'auraient-ils souffert ? La vérité est qu'ils n'écrivent pas l'histoire pour l'histoire, mais qu'ils entendent seulement raconter les faits dans lesquels se manifeste l'intervention divine en faveur du peuple élu. L'exemple de l'auteur des livres des Rois est classique : nul n'est à la fois plus soucieux de multiplier ses sources, et plus dédaigneux de les reproduire intégralement. Ce qui serait impardonnable chez un historien de métier, tout au moins occidental et mo-

derne, est naturel chez un écrivain qui tient plus du prophète que de l'historien.

Dans ces conditions, l'histoire biblique d'Israël nous apparaît essentiellement incomplète : les événements sont souvent sans liaison, et la série des causes secondes qui les produisent nous échappe ; nous voyons les peuples voisins entrer en scène, à titre d'alliés ou d'ennemis, mais nous demeurons dans l'ignorance des réactions de la politique extérieure, et des conséquences qui en découlent au point de vue commercial et artistique. La Bible ne cache pas les défaillance religieuses d'Israël ni l'influence pernicieuse des dieux et des cultes soit cananéens, soit étrangers ; mais il reste à expliquer l'étendue et les raisons prochaines de cette emprise étrange et permanente sur le peuple de la Révélation. La Tôrâh elle-même, expression la plus authentique des volontés divines, s'adresse à des hommes en chair et en os qui appartiennent à une race et à un milieu déterminés : quels emprunts fait-elle aux vieilles législations et coutumes sémitiques ?

Tels sont les suppléments d'information que l'exégèse attendait et que l'Archéologie lui fournit le plus naturellement du monde comme son bien propre. Elle les a fournis en abondance, et ce rétablissement de la perspective a été le résultat le plus net des fouilles de Palestine.

Si net que sur beaucoup d'esprits, il a produit un effet de saisissement, comme si l'on renversait d'un coup la perspective d'un paysage familier. Il a pu sembler en effet, au premier moment, que l'Archéologie, ramenant à ses proportions humaines le peuple choisi, portait atteinte à ses privilèges surnaturels. En réalité, elle s'est contentée de dissiper une équivoque. La transcendance d'Israël ne lui vient pas de la perfection de sa civilisation, ni de son prestige national : n'est-il pas « le plus petit d'entre les peuples » ? (Deut. VII.7). Elle vient de sa mission surnaturelle, qui contrastant avec sa faiblesse naturelle, met en valeur l'excellence et la gratuité du don divin. Ainsi plus tard l'Apôtre des nations déclarera avec force que Dieu, pour l'exécution de ses grands desseins, choisit ce qu'il y a au monde de plus dénué de moyens, de plus faible, de plus méprisable, en un mot, « ce qui n'est pas », I. Cor. I. 27-29 ; et lui-même se dira « minimus Apostolorum, abortivus ». Ibid. XV. 8-9. Ainsi Jésus nous attirera par son humanité et nous sauvera par ses hu-

miliations. Les procédés de Dieu sont immuables : le dernier épanouissement du plan divin doit nous aider à en mieux comprendre les débuts. Grâces soient rendues aux archéologues de nous avoir rappelé un principe aussi surnaturel et aussi fécond !

II. Ces dernières réflexions introduisent la réponse à la seconde question, formulée précédemment à peu près en ces termes : les résultats acquis de l'Archéologie s'accordent-ils avec les présupposés théologiques de l'exégèse catholique ?

Les paroles que prononce Benzinger dans l'Introduction à son manuel si connu, caractérisent parfaitement sur ce point la mentalité des Protestants libéraux. « A côté de l'explication surnaturelle, dit-il, il ne reste aucune place pour admettre un développement purement humain. Interprétation typologique et interprétation strictement historique s'excluent... Si l'on veut acquérir une connaissance utile de la civilisation israélite dans ses rapports avec celle des autres peuples orientaux, il faut nécessairement renoncer à voir une signification typique dans les détails, et comprendre que la mission de l'Archéologie est de présenter objectivement les antiquités israélites, de les comparer sans préjugé avec celles des autres peuples, de suivre leur développement historique, et de déterminer leur signification, pour chaque étape du développement général du peuple (*Hebräische Archäologie*, 3e *édit.* p. 7.) Plus loin, l'auteur s'exprime ainsi : « La tournure qu'a pris récemment la critique du Pentateuque devait avoir sur notre science (archéologique) de grandes répercussions. Elle a puissamment vivifié la recherche historique sur le terrain de l'Ancien Testament. C'est seulement après avoir brisé radicalement avec la conception traditionnelle de l'origine et du développement du peuple d'Israël, élevée à la hauteur d'une sorte de proposition de foi, que la méthode de la critique historique a pu être utilisée sans préjugé en ma..ère d'Archéologie. » *Ibid.* p. 8. Les paroles qu'on vient de lire sont une déclaration de principes ; elles sont érigées en axiome, et presque en dogme. A les en croire, il existe une opposition irréductible entre l'exégèse rationnelle et l'exégèse surnaturelle, confondue avec la croyance au sens typique. De plus, élargissant les horizons, on proclame que les conclusions de la critique littéraire s'exerçant sur les textes, à propos de la question fondamentale du Pentateuque, ont dé-

blayé la voie pour les recherches archéologiques, s'exerçant sur le terrain. Il est sous-entendu que les résultats critiques, et que par un juste retour, les principes de l'exégèse rationaliste, s'en sont trouvés confirmés. C'en est donc fait, à tout jamais, de la croyance mesquine et vieillotte au sens typique, et en général des convictions surnaturelles que suppose la méthode catholique d'exégèse.

Il importe de reprendre successivement les deux déclartions qu'on nous oppose, afin de dissiper les confusions qu'elles contiennent.

1° Une conception surnaturelle de la Sainte Bible suppose tout autre chose que la croyance en l'existence du sens typique. Si la Bible est inspirée, si ses auteurs ont entendu nous raconter, avant tout, l'histoire des manifestations du Dieu unique et de la préparation messianique, il reste que même en l'absence d'un sens typique, elle est doublement sainte, en raison de son origine et de son contenu. Donc, pour la comprendre objectivement, selon les intentions de ceux qui en ont écrit les textes, il faudra superposer à l'emploi d'une bonne méthode historique d'autres postulats que ceux du rationalisme. Pas plus que la psychologie sans âme, l'exégèse sans religion n'aboutit à des résultats sérieux, même critiquement.

Benzinger, tout comme ceux dont il partage les convictions, ne semble pas s'être arrêté à ce point de vue, pourtant si simple et si vrai ; il se cantonne, on ne sait pourquoi, dans la question du sens typique, jugée représentative d'une méthode traditionnelle dénuée d'objectivité. Il faut donc d'abord le suivre sur ce terrain.

Dans la langue théologique, le type est une personne, un événement, une institution de l'ancienne Loi, qui représente par anticipation une réalité future de l'âge messianique, et d'une manière ou d'une autre, lui prépare les voies. Ainsi Melchisedech figure le sacerdoce du Messie, David sa royauté, Salomon sa sagesse, l'agneau pascal son sacrifice, la ville de Jérusalem son royaume dans les cieux. Ce sont à la fois des prophéties en action et des acheminements vers la plénitude des temps, qui témoignent d'une continuité et d'un progrès du plan divin. Les figures typologiques reconnues par l'ensemble des Pères et admises dans l'enseignement commun de l'Eglise sont rares ; elles

s'ajoutent comme un surcroît, à la prophétie proprement dite, qui est la manifestation la plus nette de l'attente messianique, et le moyen expressément voulu par Dieu, pour la préparation des âmes et le perfectionnement moral de l'humanité, en vue de l'avènement du Saint.

On ne voit pas en quoi cette notion théologique du type peut se trouver en conflit avec l'Archéologie. Elle le serait si le type était nécessairement un être miraculeux détaché de tout contexte et en lutte avec le cours ordinaire des événements. Sans doute il peut accidentellement en être ainsi. Mais il y a des types qui sont miraculeux, seulement quant aux circonstances de leur apparition : et beaucoup d'autres, disons l'immense majorité, qui sont purement et simplement naturels : que Melchisedech, David, Salomon, soient ou non figuratifs d'un ordre meilleur, ils sont des personnages réels, appartenant de tout leur être au contexte historique de leur époque ; l'immolation de l'agneau pascal et maint détail de la loi et du culte mosaïque se rattachent à d'anciens usages sémitiques ; la ville de Jérusalem n'est qu'une extension de l'antique Jébus, et participe aux traits caractéristiques des cités cananéennes. Pour conférer à ces réalités matérielles un sens et un rôle transcendants, il suffit que la Cause première les ait fait entrer dans la série des causes secondes qui expriment et préparent l'avènement de l'ère messianique, et qu'après coup, à la lumière de la vie, de l'enseignement et de l'œuvre de Jésus, nous sachions lire dans leur évolution, la pensée et l'unité du plan divin. Mais justement parce qu'elles sont des causes secondes, elles sont observables en elles-mêmes, comme n'importe quel autre phénomène, et peuvent être saisies par l'Archologie et l'histoire, utilisant normalement leurs méthodes respectives. Il n'y a donc pas d'antinomie entre la croyance au sens typique et l'étude archéolgique.

2° Que faut-il maintenant penser des rapports de la critique littéraire et de l'Archéologie ?

On nous dit que les deux disciplines aboutissent aux mêmes résultats d'ensemble. La critique en effet a mis en honneur l'idée de développement social, dogmatique, moral, expliqué par des causes purement humaines, et principalement par l'influence des civilisations environnantes. Or l'Archéologie, par le jeu le plus naturel de ses méthodes propres, prouve l'existence de ce déve-

loppement et de ces influences. Elle semble donc avoir préparé les esprits à comprendre les résultats des fouilles, et réciproquement, ces mêmes résultats semblent avoir confirmé sinon tous les détails, au moins le mouvement général, l'esprit, les principes de la méthode critique, ce qui est considérable.

Ces allégations renferment une confusion très dangereuse, mais d'abord il convient de rendre à la méthode critique sagement entendue la justice à laquelle elle a droit.

Le développement économique, artistique, social, d'Israël, est indéniable ,et immédiatement attesté par les données archéologiques. Un tell est une synthèse historique, qui peut atteindre 2 et 3.000 ans d'histoire, qui avec les grandes lignes, nous livre mille détails justificatifs. Sous nos yeux nous voyons s'aligner des *séries* céramiques, des *successions* de bâtiments, mettant en lumière l'existence, à travers les âges, d'un *progrès* souvent entravé, mais invincible. De même, une des conclusions les plus nettes des fouilles palestiniennes est que Canaan a été dès l'époque la plus lointaine sous l'emprise d'influences extérieures : mésopotamiennes, égyptiennes, méditerranéennes, et que les Hébreux, eux-mêmes déjà influencés bien que si frustes encore au moment de la conquête, n'ont cessé, en dépit de leurs convictions religieuses, de subir l'emprise du milieu cananéen, avec tout ce qu'il renfermait. En somme, de par sa situation géographique et le tempérament de ses habitants, la Palestine est par excellence le pays réceptif et si l'on ose dire, le pays du syncrétisme.

Si donc la mentalité du critique se reconnaît naturellement apparentée à celle de l'archéologue, il n'y a pas lieu de s'en étonner ; si réciproquement les résultats certains de l'archéologie, ceux qui ressortissent en propre aux méthodes de cette science, ont sur le terrain économique, artistique et social, confirmé le double principe du développement et des influences étrangères, personne n'en prendra ombrage. Tout au plus résultera-t-il de ces observations qu'il y a un aspect humain de l'histoire sainte, lequel peut et doit être dégagé. C'est celui-là même dont on a donné ci-dessus un aperçu général (p. 67-68). Mais on se gardera d'outrepasser les inductions légitimes, et de prétendre que l'Archéologie confirme la synthèse admise actuellement par un grand nombre de critiques, relativement à l'histoire religieuse et même civile, du peuple d'Israël.

Cette synthèse est celle que Graf 1866 et Kuenen 1869 avaient amorcée ,et que Wellhausen a construite, dans ses deux célèbres ouvrages : Geschichte Israëls (1878), Prolegomena zur Geschichte Israël (1883, 6e édition en 1905). Elle suppose l'emploi d'une méthode d'investigation qui comprend deux procédés nettement distincts dans leur nature, mais étroitement liés dans leur application : 1° l'analyse littéraire, qui a pour but d'identifier dans un texte apparemment un, les différents documents dont il est composé ; 2° une certaine conception évolutive de l'histoire des événements, des institutions, des idées, moyennant quoi les documents précédemment discernés peuvent être datés. On reconstitue ainsi le développement littéraire d'Israël parallèlement à son développement comme peuple. Cette conception, on l'a vu plus haut, ne manque pas totalement de point d'appui dans la réalité, mais elle est, chez ses auteurs, poussée à l'extrême parce qu'ils sont influencés par l'esprit de système, et surtout par le préjugé antisurnaturel. Il s'ensuit que la rédaction des documents est rejetée par eux à une époque plus ou moins tardive, en tous cas assez éloignée des événements pour autoriser un état initial de scepticisme vis-à-vis des affirmations historiques de la Sainte Bible.

Wellhausen écrivait en 1878 et 1883, et dans la suite, il n'a pas modifié ses vues d'une manière appréciable. Puisque l'Archéologie orientale, et principalement palestinienne, a pris son essor à une époque nettement postérieure aux publications de l'exégète allemand, il est intéressant de se demander quel a été sur leur valeur, le verdict des faits. Il suffira de présenter ici deux exemples topiques, pris aux deux pôles de l'Histoire Sainte : l'un concerne la période patriarcale, aux alentours de l'an 2000 av. J.-C.; l'autre, la période du retour de l'exil, au ve s. L'argumentation sera presque entièrement empruntée à l'intéressant volume du professeur Albright. Le professeur Albright apporte un témoignage particulièrement qualifié, soit à la cause de son expérience des fouilles, soit à cause du changement de convictions qu'il a vu se produire en lui au contact des réalités.

a) *L'histoire patriarcale*

Les deux principales sources de l'histoire patriarcale sont le Yahwiste J et l'Elohiste E. D'après Wellhausen, le premier docu-

ment a vu le jour entre 850 et 700, le second, avant 722. Entre ces dates et l'an 2000, l'écart est grand : comment croire à la fidélité d'une tradition orale vieille de 12 à 1500 ans ? Dira-t-on que les rédacteurs nous donnent sur la vie nomade des détails incontestablement vrais ? Ils n'ont pas eu à cela grand mérite, car dans l'immuable Orient, rien n'est plus stable que la vie des nomades : les Israélites du IXe et du VIIIe siècles n'avaient qu'à observer, comme nous faisons au XXe après J.-C., les Bédouins de leur temps pour y retrouver l'image des mœurs de l'époque d'Abraham. En fait, continue Wellhauser, l'histoire patriarcale s'est construite insensiblement au cours des siècles ; elle exprime la manière enfantine avec laquelle chaque génération cherchait à s'expliquer les conditions ethniques, géographiques, législatives, cultuelles, de son milieu. Ce sont ces légendes étiologiques qu'ont recueillies les rédacteurs yahwiste et élohiste : si par hasard elles renferment quelques souvenirs historiques, il serait bien difficile de les identifier et bien hasardeux de prétendre en tirer parti.

Telle est la pensée de Wellhausen et de ses nombreux disciples (cf. A. Lods : *Israël des origines au milieu du VIIIe siècle*, 1930, p. 171-184). Voici maintenant quelques-unes des observations archéologiques présentées par le professeur Albright.

Les patriaarches ne sont ni absolument nomades, comme les Bédouins (bédù), ni sédentaires comme les fellahin, mais semi-nomades, à la manière de ceux qu'on appelle aujourd'hui proprement les « Arabes ». En Palestine, ils se déplacent dans une région très déterminée, à savoir celle du centre, et surtout du sud ; ils évoluent, non pas dans la plaine, mais dans la montagne, où se trouvent quelques villes fortifiées, et une population sédentaire peu nombreuse. Or (c'est ici qu'intervient le témoignage archéologique), un examen même rapide des tells, montre qu'à l'époque du Bronze II et III (2000-1200), la région montagneuse n'était guère peuplée, et que les fellahin habitaient presque tous dans les plaines : la circulation de tribus semi-nomades eût été difficile dans ces dernières ; elle était au contraire aisée en montagne. Au cours de la période du Fer (à partir de 1200), la proportion se renverse : les progrès du défrichement et la création d'un plus grand nombre de citernes permettent aux sédentaires de se fixer surtout en montagne ; par suite,

les semi-nomades circulent dans les plaines. L'itinéraire des migrations patriarcales, tel que nous le lisons dans la Genèse, n'est donc pas une fiction imaginée après 1200.

Cette conclusion se trouve renforcée si l'on observe que les villes mentionnées existaient à l'âge du Bronze II (2000-1600) ; telles sont Sichem, Béthel, Aï, Gérare, Dothan, Bersabée, et certainement aussi Hébron. Par contre, il n'est pas question de certaines autres villes comme Mispa, Gibeah, qui plus tard sont devenues des centres religieux chers à la piété populaire : si vraiment les récits ont un caractère étiologique, pourquoi n'a-t-on pas fait remonter à l'époque patriarcale la fondation de ces sanctuaires ?

La partie sud de la vallée du Jourdain a été à l'époque d'Abraham le théâtre d'événements importants. Elle renferme de nombreux tells : leur examen archéologique montre que les villes du « Ghôr » ont atteint leur plus grande prospérité à la période du premier Bronze 3000-2000. Elles ont ensuite décliné progressivement jusqu'après le xe siècle. Quant aux villes de la Pentapole, quel que soit leur emplacement, elles ont cessé brusquement d'exister au début du deuxième millénaire.

Le Chap. XIV de la Genèse a une importance toute spéciale, parce qu'il situe Abraham dans le cadre de l'histoire générale. Cependant, plusieurs traits du récit peuvent paraître fictifs, entre autres l'itinéraire suivi par les rois de l'Orient. Comment supposer qu'ils ont fait traverser à leur armée les steppes immenses du grand désert syrien, en passant par le Hauran et en longeant les frontières Est de Galaad et de Moab ? et quelles raisons avaient-ils de se diriger vers le S.-E. de la Palestine ? Plusieurs explorations archéologiques ont éclairci ce problème. La route suivie par Chodorlahomor et ses alliés est jalonnée par une série de sites datés du Ier et IIe Bronze, parmi lesquels on a spécialement étudié ceux d'Astaroth et de Carnaïm (XIV. 5). Quant à la région S.-E. de la mer morte, elle devait attirer l'envahisseur, à cause de ses importants gisements de manganèse.

En définitive, l'Archéologie, sans sortir de son domaine propre et sans même avoir besoin de se livrer à des investigations approfondies, prouve que les données du récit génésiaque concordent avec la situation topographique de l'âge du Bronze, telle qu'elle était surtout aux alentours de 2000 ; mais non pas avec

celle de l'âge du Fer, ni à ses débuts (après 1200), ni a fortiori à l'époque du Yahwiste et de l'Elohiste. Les récits n'ont donc pas été créés de toutes pièces par ces rédacteurs ; tout au plus ont-ils été recueillis religieusement par eux. Mais même en ce cas, il reste à expliquer comment ils ont traversé les siècles en gardant intacts tant de détails précis dont la raison d'être échappait à ceux qui en étaient les transmetteurs. Telle est la donnée fondamentale à laquelle Wellhausen ne prête pas attention, et dont toute nouvelle hypothèse, quelle qu'elle soit, devra désormais tenir compte.

a) *L'histoire de la restauration*

Les événements du retour de l'exil et la restauration juive nous sont racontés principalement dans les livres d'Esdras et de Néhémie. Ces deux ouvrages sont communément attribués à l'auteur du livre des Chroniques. Celui-ci est jugé très sévèrement par la Critique, à cause de ses préjugés théologiques qui constituent un obstacle radical à son objectivité. En ce qui concerne la restauration, « nous sommes obligés de déclarer, écrit Smith (*Old Testament history*, 1903, *p.* 353)... que le décret de Cyrus est impossible... que la théorie d'un retour, d'une suspension du travail, d'une intervention de Darius, est contredite par Aggée et Zacharie, qui sont contemporains des faits... Elle est également inconnue des écrivains juifs de la période post-exilienne, sauf dans la mesure où ils sont influencés par le Chroniqueur. Les mémoires de Néhémie, pourtant cités par le Chroniqueur lui-même, sont dans l'ignorance d'un retour quelconque... » Ainsi parle Smith, et il n'est pas des plus radicaux, puisque certains vont même jusqu'à nier qu'il y ait jamais eu un exil (cf. surtout *Torrey : Ezra Studies* 1910 ; *The second Isaiah* 1928).

Sans doute, tout n'est pas clair dans le récit du chroniqueur, et les savants catholiques n'ont pas été les derniers à reconnaître que les faits pourraient être présentés dans un ordre meilleur. Mais cette reconstruction chronologique mise à part, est-on fondé à rejeter pour la presque totalité les affirmations de l'écrivain sacré ?

L'archéologie n'autorise pas ces libertés.

Elle atteste d'abord qu'il y a eu un exil. En effet, parmi les tells que l'on rencontre sur le territoire de l'ancien pays de

Juda, un grand nombre ne renferment pas de vestiges israélites postérieurs au VI° siècle. Ainsi Tell ed Duweir (Lakis), Tell Zakariyah (Azekah), Khirbet Abbâd (Socoh), Khirbet es Seik Madhkûr (Adullam), Beth Semes, Tell Arad (Arad), Tell Ziph (Ziph). D'autres sites saccagés au VI° siècle ont été réoccupés dans la suite par les Israélites : tels sont Tell es Safi, Tell en Nasbeh (Maspha), Tell el Ful (Gibeah). Il semble donc clair qu'il y a eu, à l'époque indiquée, une destruction complète et un abandon prolongé, sinon définitif, du pays de Juda. Le fait de la captivité collective d'un grand nombre de Judéens est indéniable.

L'Archéologie fournit aussi des données précieuses sur les événements qui ont suivi le retour. Cette fois, la lumière ne vient pas de Palestine, mais du fond de l'Egypte. En face d'Assouan, se trouve l'île d'Eléphantine, baignée par le Nil. Dans sa partie sud, près du Nilomètre décrit par Strabon, on voit les ruines de la ville du même nom. Là s'était fixée, à une époque inconnue, une colonie juive, dont les services étaient utilisés par les Egyptiens pour la défense du pays contre les incursions possibles des Nubiens. Par une infraction curieuse à la loi de l'unité de sanctuaire, les nouveau-venus s'étaient bâti là un temple, et sur cette terre étrangère, ils offraient à Yaho (Yahweh) les mêmes sacrifices que leurs compatriotes à Jérusalem. Vint un jour où leurs voisins, les prêtres de Khnoum, adorateurs du bélier, s'offusquèrent de voir les Juifs immoler à Yaho l'animal auquel eux-mêmes rendaient un culte. De là une opposition qui finit par la destruction du temple de Yaho. Afin d'obtenir satisfaction, et d'avoir licence de reconstruire en toute liberté l'édifice détruit, les persécutés s'adressèrent aux plus hauts représentants de l'autorité civile et religieuse en Palestine. Ces événements se passent en plein V° siècle, sous Artaxerxès Ier (465-424) et Darius II (424-405). Ce sont des pièces relatives à cette correspondance qui, avec d'autres documents, ont été trouvées sur le site de la ville d'Eléphantine de 1906 à 1908, et qui ont été éditées par Sachau en 1911, Ungnad 1911 et surtout Cowley 1923 (Cf. *Gressmann : Altorientalische Texte zum A. T. II*, p. 450 ss.; *Lagrange RB.* 1907, 258 ss.; 1908, 260 ss., 325 ss. et *Mélanges d'histoire religieuse*, Paris 1915).

Plusieurs données des papyrus d'Eléphantine viennent confirmer les récits des livres d'Esdras et de Néhémie.

1. On y fait mention d'une lettre de Darius II envoyée au gouverneur perse de la Thébaïde, et dans laquelle le roi, sans craindre d'entrer dans les détails, rappelle aux Juifs le devoir qu'ils ont de célébrer la Pâque à l'époque fixée par la Loi. Il ajoute même aux prescriptions légales quelques injonctions supplémentaires. Si Darius II prend la peine d'intervenir lui-même directement en matière religieuse près des Juifs d'Eléphantine, dans un sens conforme à leurs convictions, il n'y a pas lieu de s'étonner que Cyrus et Darius Ier se soient préoccupés de faciliter aux rapatriés de Palestine la reconstruction du Temple de Jérusalem. L'authenticité de leurs lettres (II Chron. XXIII ; Esdr. I. 2-4 ; VI. 3-12) ne paraît donc pas douteuse.

2. Les personnages de Palestine auxquels s'adressent les persécutés sont : Bagohi, gouverneur de Juda au nom du roi de Perse ; Johanan grand prêtre ; Delaïah et Selemiah, fils l'un et l'autre de Sanaballat, le gouverneur de Samarie. Le premier de ces noms nous est connu par Josèphe, sous l'orthographe Bagosès ou Bagoas, et il est mis en relation avec Johanan, appelé Johannès Ant. XI 7.1. Celui-ci est un descendant en ligne directe, fils ou petit-fils du Gd. Prêtre Eliasib Neh. XII, 23, qui intervient plusieurs fois dans le récit biblique. Ibid. III. 1. XIII, 4, 7, 28. Enfin Sanaballat, qui a autorité sur les Samaritains III, 34, est le plus grand adversaire de la restauration juive II. 19, III. 33, 34, IV. 1, VI. 1 ss. La mention de ces personnages permet de fixer avec certitude l'intervention de Néhémie sous Artaxerxès Ier ; elle confirme indirectement les données bibliques relatives à l'état de la communauté palestinienne ; enfin elle prolonge un peu l'horizon du livre de Néhémie, en nous disant quels ont été les successeurs immédiats des personnages alors en charge : « Le Synchronisme est établi sur des bases solides, écrit le R. P. Lagrange R B 1908, 343 ; vers 444, Néhémie, Eliasib, Sanaballat ; vers 407 Bagohi, Johanan, les fils de Sanaballat. » — Tels sont les précieux renseignements fournis par les papyrus d'Eléphantine.

Ce ne sont pas les derniers que nous possédions sur cette période obscure. On sait que la communauté des Judéens a peu à peu évolué vers un régime purement théocratique soit sous la pression des circonstances, soit par attachement aux principes de la Torah. Dans les premières années Zorobabel, descendant

des anciens rois de Juda, détient au nom des Perses le pouvoir civil en qualité de gouverneur. Il disparaît brusquement de la scène ; on s'est demandé si ce n'était pas pour avoir pris la tête d'une révolte lors de l'avènement de Darius 1er. Quoi qu'il en soit, le pouvoir civil passe, après lui, aux mains des Grands Prêtres. Ce n'est pas encore, néanmoins, le summum de l'idéal théocratique, à en croire le témoignage de curieux vestiges trouvés dans les fouilles de Jérusalem, de Jéricho, de Gézer et de Tell en Nasbeh (Maspha). Il s'agit d'anses de jarre portant chacune l'empreinte d'un nom. Ces jarres étaient destinées à recevoir les contributions en nature levées pour le service du Temple, et le nom est celui du personnage sous l'autorité duquel est levée la contribution. Il y a trois groupes de noms : 1° un ensemble de caractères qu'il faut sans doute lire Yeda'yah : c'est, d'après les listes d'Esdras II, 36 et Neh. VII, 39 (cf. Chron. XXIV. 7 ss.) le nom d'un personnage qui appartient à la famille du Grand Prêtre vers 518, après la disparition de Zorobabel ; 2° Selemyau, Prêtre qui fut placé à la tête de la trésorerie du Temple, au moment des réformes de Néhémie (Neh. XIII. 10 ss.) ; 3° enfin, le plus grand nombre des empreintes, et les plus récentes en date, portent le nom divin Yah ou Yahu. Il est écrit en araméen, et comme la forme des lettres varie, on peut conjecturer qu'il représente une longue période, peut-être un siècle, à partir de 400. Tel est le témoignage impressionnant de ces humbles tessons : ils attestent, d'une façon très précise, l'évolution des institutions, des idées, sinon de la langue, et en même temps l'exactitude des informations d'origine scripturaire.

On ne saurait mieux terminer que par ce dernier exemple l'étude qui vient d'être faite sur l'Archéologie palestinienne et la Bible. Il montre quelle portée générale peut avoir la découverte la plus fortuite et en apparence la plus insignifiante. Si l'on songe qu'aucune fouille n'a jusqu'à présent été poussée à fond, que les sites encore indemnes sont en nombre considérable, que la technique méthodiquement appliquée commence à peine à donner ses résultats, que ces résultats rayonnent sur des domaines différents : art, linguistique, histoire des doctrines et des faits, et que venus de régions très différentes, ils se corrigent, se fortifient, se complètent les uns les autres ; enfin que tous et chacun d'eux, dûment identifiés et constatés, s'imposent avec la

brutalité d'un fait, on est fondé à concevoir les plus grands espoirs sur l'avenir de la science archéologique et sur l'inépuisable fécondité de son témoignage.

Cependant, il ne faut pas attendre d'elle plus qu'elle ne peut donner, selon ses lois et ses méthodes, ni lui faire prononcer des verdicts qui sortent de sa compétence. N'est-ce pas une tendance de l'esprit humain d'anticiper les résultats encore inexistants et de grossir à l'extrême ceux qu'on vient d'obtenir ? En matière d'Archéologie plus qu'ailleurs, ce péril est à craindre, tellement notre esprit et notre cœur se passionnent pour ces choses passées, si intimement liées à nos croyances religieuses. Epargnons-nous le vain et dangereux labeur des constructions hâtives et la pénible désillusion des espoirs trompés. C'est beaucoup qu'en matière d'exégèse, l'Archéologie ait nettement tracé la voie d'une interprétation à la fois objective et prudente, et que tout en admettant et favorisant l'intervention de la critique littéraire, elle en ait corrigé les excès. N'est-ce pas un critique et un archéologue qui a dit : « Beaucoup d'anciennes idées et beaucoup plus encore de conceptions modernes relatives à la Bible doivent être abandonnées, mais grâce au progrès de l'investigation archéologique, la Bible se détachera, de plus en plus rayonnante, sur l'arrière-plan de l'ancien Orient » (Albright, I, c. 177).

A. Robert.

L'HOMME

PREMIERE PARTIE

Nous voici donc une fois encore ramenés à l'inévitable interrogation : *qu'est-ce donc que l'homme* ? Pascal se le demandait avec effroi et ne répondait à la question que par une cascade d'étonnements. Mais le psalmiste avait davantage confiance aux résultats, car il apercevait au terme de sa recherche le triomphe des bontés divines : *quid est homo, quia magnificas eum* ? C'est cette magnificence de la création de l'homme qu'il faut ici essayer de raconter.

1. *La naissance de l'intelligence : le concept.*

Lorsque l'intelligence apparut sur la terre, il y a quelques dizaines de millénaires, elle inaugura un règne nouveau, celui de l'idée ou du concept ; et elle dessina un royaume inconnu, celui de la raison. Et si lointains que nous semblent ces siècles écoulés, l'intelligence humaine, comparée à la vieillesse de la terre, de l'arbre et de l'animal, est une enfant née d'hier ; c'est une ingénue qui n'a pas encore trouvé le temps d'inventorier son bonheur, et qui, candide et neuve, recommence tous les matins des découvertes inachevées. Instrument merveilleux de conquêtes, elle est loin d'avoir épuisé sa valeur et ses puissances ; et il semble que les fleuves, les mers, les montagnes, les chênes et les cèdres, les lions et les renards, qui assistent tous les jours à l'éclosion de ses volontés imprévues, lui répètent, impuissants, surpris, un peu sceptiques ou effrayés, le mot du vieux prêtre d'Egypte au jeune Solon en ses voyages : « Solon, Solon, vous autres Grecs, vous êtes tous enfants et nés de la veille, vous ignorez les antiques sagesses de la terre[1]. »

1. Platon, *Timée*, 22 b.

C'est possible. L'intelligence ignore bien des choses, dont la vie végétative, si drue et si résistante, dont la vie animale, instincive et musclée, semblent posséder encore les secrets. Mais en attendant, elle reconstruit à nouveau le monde à sa façon, et c'est comme si elle le créait une seconde fois, à son image, pour des fins de nouveauté auxquelles ni les bêtes ni les plantes n'atteindront jamais.

L'animal, tout entier appliqué au monde sensible et seulement à cette partie du monde sensible avec lequel il est actuellement en contact, ne jouit ni du passé, ni de l'avenir, et n'a sur eux aucune prise ni aucune influence. Il résout à chaque instant le problème de la minute présente, et ne connaît du monde que l'objet qu'il touche et qu'il sent. Il triomphe sur un pouce de terrain et en un moment de la durée, sans avoir la vision de tout l'au-delà qui le déborde et qu'il ignore. Il s'égale à sa proie pour la recouvrir quantitativement et du coup en laisser échapper tout le mystère : en deça, c'est la nuit ; derrière, au fond, c'est pour lui le néant. Par rapport aux choses invisibles, aux richesses spirituelles, c'est un damné, un damné qui n'a même pas la douleur de sa damnation. Cramponné à sa proie chétive, c'est un conservateur qui n'ayant rien risqué ne devine rien ; il lâche le vrai butin pour embrasser ces ombres de sensations où il excelle, où éternellement il recommence avec une sûreté instinctive, moins victorieuse qu'on ne le dit parfois, les mêmes gestes fatidiques et les mêmes réussites inutiles.

Il cherche partout un objet semblable à celui de ses trouvailles antérieures, afin de pouvoir une fois encore se fier tout entier à lui, et répéter sans fin des expériences identiques. Il suit en esclave le fil du temps qui se déroule, en additionnant par succession des valeurs toujours pareilles, qui ne l'enrichissent jamais : car il est incapable de les ramener à l'unité et d'en posséder deux en même temps dans une vision unique. Pour prendre barre sur la suivante, il doit laisser tomber la première. Et victime de la durée implacable qui lui impose ces remplacements, il ne la domine jamais : il s'y coule tout entier, et s'abandonne à elle, serviteur de ses exigences imprévues et de ses hasards tout-puissants.

Tout à coup, l'intelligence apparaît sur le monde, dans ces

yeux, dans ce cerveau que le poète latin a crayonnés en trois vers immortels :

Pronaque quum spectent animalia cetera tellus,
Os homini sublime dedit, caelumque tueri
Jussit, et erectos ad sidera tollere vultus[1].

L'intelligence ! C'est elle qui signe de sa royale venue l'inauguration du règne humain sur la terre ; et le jour où, sur la surface du globe, la première idée générale et abstraite prit la tête devant les sensations et les images, ce fut, dans l'histoire des œuvres de Dieu, le commencement d'un ordre nouveau, celui dont nous vivons encore, celui que nous sommes et dont nous ne réalisons pas suffisamment l'originale puissance et les limites natives. Mais pour en parler dignement, peut-être conviendrait-il de rendre à la noble, virile et dangereuse faculté le nom masculin qu'elle portait au siècle de Descartes, *l'entendement ;* sauf d'ailleurs à la concevoir ainsi que le veut l'Ecole comme une faculté de vision, puisqu'aussi bien son triomphe, sa force, sa faiblesse aussi, ce n'est point l'harmonie et la fusion des mélodies veloutées, mais le puissant et métallique relief du schéma. C'est pour transformer l'image concrète en idée générale qu'un jour elle partit à la découverte de la vérité universelle. Ici encore Aristote et l'Ecole avaient vu juste. L'intelligence n'est point la fille de la sensation : elle est le pouvoir merveilleux de dépasser la sensation en l'utilisant. Et pour saisir ce miracle à son origine, il faut sans doute nous figurer le premier acte d'intelligence raisonnable comme une initiative à la fois libératrice et égoïste, audacieuse et dangereuse, semblable à celle de la première cellule mâle qui peut-être, il y a des millions d'années, après avoir réduit au minimum son intervention dans l'acte générateur, partit seule en avant à la conquête d'autres destinées, laissant à la cellule femelle les tâches patientes, monotones et absorbantes. Ainsi prit le départ, il y a moins longtemps, la pensée du premier homme devant les images sensibles pour les dépasser. Et ce fut tout de suite comme une fusée de victoire.

L'homme n'a que faire du tonneau des Danaïdes où s'engouffrent les expériences monotones de l'animal, et son procédé pour la captation de l'être est tout différent. C'est par une autre voie,

1. Ovide, *Métamorphoses*, début.

bien plus hardie, qu'il a pris le parti de résoudre le problème de la durée.

Au lieu de chercher une proie semblable à la précédente pour répéter sur elle une victoire déjà remportée, il essaie de fixer son premier objet afin de pouvoir l'exploiter plus longtemps et de profiter réellement des expériences antérieures. Tout en continuant à vivre dans le temps, il l'arrête, Josué héroïque et vainqueur, à l'ordre de ses volontés de frein. Mais les choses coulent, se désagrègent, s'enfuient : πάντα ῥεῖ. Qu'importe ! L'homme découpe en elles un noyau central qui demeure sous les transformations de surface, et c'est en ce centre qu'il s'installe pour travailler. Au lieu de ramasser des pierres et des pierres pour les jeter une à une dans le torrent qui les emporte, il voit *la* pierre, qui lui servira, lorsqu'il aura eu le temps d'en comprendre l'utilité et d'en faire la théorie, à construire la digue qui brisera le torrent. Et les eaux elles-mêmes deviendront l'eau abstraite dont la *propriété*, dit-il, est d'étancher la soif. Au lieu d'imaginer le monde en une copie parfaite, mais inutile, de ses aspects extérieurs, l'intelligence le découpe intérieurement pour le définir dans un concept qui exprime une essence. Elle dégage dans l'objet de nos expériences sensibles la réalité qui lui est commune avec d'autres, c'est l'abstraction ; elle érige cette vision en une définition possédée par plusieurs, c'est la généralisation. Et à partir de ce moment, elle raisonne sur cette donnée comme sur une valeur mise à part et immobilisée.

Le système n'a l'air de rien ; mais il est formidable, et il a changé la face du monde. Ce concept, parce qu'il est abstrait et qu'il fait abstraction du temps, a barre sur le passé pour en conserver le souvenir méthodique et classé, et barre sur le futur pour en prévoir les possibilités. Il utilise — ou il crée — la mémoire, pour agir sur l'avenir, et par de sages dispositions, se rendre maître de ses redoutables inconnues. A chaque instant, l'intelligence modifie les données du réel, non pas seulement comme l'instinct en se moulant sur lui, mais en groupant les éléments fournis pour les soumettre à des fins nouvelles. Elle remplace ainsi le jeu des lois fatales par des buts rationnels et décidés. Ce concept, grâce auquel elle travaille, est à la fois trop vaste et trop étroit pour embrasser l'être concret, qu'il a d'ailleurs renoncé à recouvrir adéquatement, afin de pouvoir, de loin, plus

sûrement, disposer de lui. Il est trop large, car il anticipe sur l'avenir en le devinant, — et d'un enfant de dix mois, qui, incapable des fonctions les plus essentielles à la race, n'est encore ni un animal achevé, ni un être de raison et de liberté, l'intelligence dit cependant qu'il est un homme, c'est-à-dire un animal raisonnable ; — et agissant en conséquence, elle l'élève sagement et à coup sûr selon les lois de ses destinées futures : c'est le principe de l'éducation. Mais l'idée est trop étroite aussi, car pour atteindre cette essence sur laquelle elle prétend travailler, elle risque de ne pas embrasser les traits individuels, *l'individuum ineffabile*, cette frange mobile des accidents et cette matière concrète, qui sont encore de l'être et qui, permettant de nous reconnaître, servent à nous affirmer nouveaux et aimables à chaque instant. Telle est la faiblesse du concept ; mais c'est la rançon de sa force.

Partout où apparaît ce schema vainqueur, reconnaissez l'homme, et saluez sa présence, — avec son extraordinaire puissance et aussi ses défauts inévitables. Le primitif qui sur son magnifique corps aux lignes pures et mobiles, dessine « avec des barres et des ronds » ce grossier tâtouage qui est, avec la pudeur et plus qu'elle peut-être, le principe de nos vêtements, — renonce, au profit d'un dessin, à cette beauté réelle de la chair que les artistes mettront des siècles à retrouver sous les géométries symboliques et conventionnelles de l'habit ; mais ce primitif, ce sauvage, c'est notre père, car c'est un homme, un homme qui projette sur lui-même l'image de ce concept abstrait qui le hante, qui le définit, qui le sépare à tout jamais de l'animal. Celui-ci promène superbement et bêtement sa toison, sa crinière, sans les reconstruire, sans les disposer suivant des lignes voulues et symboliques. L'homme au contraire arrange, distribue, combine, exprime et prévoit.

Pour l'animal condamné à l'expérience sensible du particulier, il n'y a d'autre lien entre cette sensation-ci et cette autre qu'une succession monotone, et sa vision du monde s'efface et recommence à chaque instant, car rien n'est utilisable pour lui dans les données antérieures. Mais l'homme collectionne ses trouvailles précédentes dans le merveilleux tiroir de l'abstraction ; en fixant ce qui coule, en imposant le repos au fluent, il s'est établi le roi du temps ; et quand il retrouve un être semblable au

premier, il lui applique, au nom du schema commun, tout ce qu'il connaît déjà de lui sans l'avoir expérimenté encore. Dans la mesure où *demain* reproduira *hier*, il prévoit ce qui arrivera, voilà comment il vit dans l'avenir qu'il pressent, qu'il prépare, et sur lequel il anticipe. Mais pour le même motif, il vit aussi dans le passé ; et les anciens ne se trompaient pas qui faisaient de la mémoire une faculté spécifiquement humaine, à mettre à peu près sur le même pied que la raison et la volonté[1].

Rien ne nous sépare davantage des grands carnassiers que ce pouvoir, si humble en apparence, si frêle, presque à fleur d'animalité, d'une pensée encore trop brutale et trop grossière. Et sa présence chez les primitifs, celle d'une petite lampe dans la nuit noire, dessine d'un rayon lumineux la frontière entre la vie animale et celle qui, à cette heure lointaine, est déjà la nôtre, celle de la conscience humaine.

Maître du temps, l'homme est devenu du coup le roi de l'univers. Celui-ci s'est livré presque sans combat à celui qui, seul parmi les êtres visibles, était capable de l'organiser sur un plan nouveau pour le maîtriser. Au lieu de subir le choc des éléments, l'homme a disposé les choses à sa manière et pour son service, et le monde lui-même s'est schématisé, non seulement dans l'esprit humain qui le voyait ainsi, mais jusqu'à un certain point dans ses apparences extérieures. Il y eut désormais une *géographie humaine ;* au lieu des forêts vierges, on trouve des pépinières, des jardins, à l'anglaise, à la française, à la japonaise, avec des allées et des quinconces ; pour remplacer la brousse et les marais, il y eut des champs et des bornes. Et les grains de blé grandirent dorénavant l'un à côté de l'autre, en ligne droite, dans des espaces réservés à eux seuls, concentration de toutes les richesses du sol pour cette immense mobilisation des ressources ordonnée par le roi.

Un aimable conférencier, qui revenait d'avoir exploré les forêts de l'Amazone, exprimait avec une candeur charmante son étonnement de ce que là-bas les végétaux d'espèces différentes

1. Cf. le portrait que R. Kipling a tracé des singes dans *le livre de la Jungle*, afin de bien les séparer de l'homme : « toujours sur le point d'avoir un chef, des lois et des coutumes à eux, ils ne s'y résolvaient jamais, leur mémoire étant incapable de rien retenir d'un jour à l'autre... ils ne savaient jamais à quel usage avaient été destinés les édifices ni comment à habiter, etc... » chap. 2, la chasse de Kaa.

grandissent pêle-même dans une confusion qui rend impossible toute exploitation rémunératrice. Il eût préféré que les arbres à caoutchouc se fussent groupés tous ensemble dans un bel ordre favorable à la récolte du précieux produit. Et il n'avait pas l'air de se douter que le fouillis est naturel à la nature avant l'apparition de l'homme. C'est l'idée claire, prenant possession du vieux domaine, qui a disposé les arbres sélectionnés les uns derrière les autres, sur des lignes parallèles. Le sillon sur la face de la terre, c'est la signature impériale de l'animal raisonnable, le signe de sa présence, la devise d'un règne nouveau. Le monde, aux indications de la jeune créature intelligente, a été comme repensé sur un plan tout neuf.

Les bêtes elles-mêmes ont dû se mettre en rangs : étonnées de s'entendre séparées en animaux sauvages ou domestiques, nuisibles ou utiles, elles se virent jugulées, parquées, obligées de manger et de boire, de courir et de se coucher aux heures fixées par cet étonnant personnage qui mettait partout ce qu'il appelle de l'ordre, c'est-à-dire la manière dont il a besoin de distribuer les objets pour disposer d'eux et deviner approximativement ce qui lui arrivera demain.

Ce fut, ce soir-là, sur les plages du monde géologique, où le végétal jusqu'alors était maître et occupant, où l'animal était aveuglément souverain, ce fut une immense soumission de toutes les puissances archaïques et millénaires au concept royal qui prenait possession de la terre.

Depuis lors, le Roseau qui marche et qui pense se promène en son jardin, mais surtout il intériorise de plus en plus son regard. A force de chercher partout *le même* et l'immuable, il a découvert l'essence, un mot plus vague qu'il n'en a l'air dans les manuels, qui désigne d'abord ce qui dure assez longtemps pour que l'homme lui donne un nom. Un jour cependant, et peut-être dès le premier jour, — car le concept est un principe assez fort pour pénétrer tout de suite jusqu'à ce cœur, — l'intelligence a rencontré l'idée *d'être*, et ce jour-là elle a compris que décidément elle tenait le nom de ce qui échappe à la durée. La métaphysique était née. Il y a un métaphysicien qui s'ignore en chacun de nous ,et sa présence se révèle rien qu'à la violence et à l'absolutisme de nos affirmations, où nous mettons toujours de l'éternité.

En temps ordinaire, l'homme reste le grand enfant pratique, préoccupé de réalisations immédiates et de rendements fructueux. Son concept est d'abord pour lui l'instrument du pain quotidien d'aujourd'hui et surtout de demain. Grâce à cet outil taillé et poli comme la hache qui en fut la fille aînée, l'animal raisonnable est capable d'ordonner le monde à son service au lieu de lui être soumis. C'est pour agir sur la création et non pas d'abord pour engendrer des systèmes, c'est pour la pratique et non pour la théorie que le concept était sorti. Parure de l'homme et signe de sa présence, cette vision schématique du monde, dure, précise, résistante et tranchante, principe du classement et du raisonnement, a commencé par transformer la figure de la terre. Tous nos arts mécaniques sont nés de là : « *Caïn bâtit une ville... Jubal fut le père de tous ceux qui jouent de la harpe et du chalumeau... Tubal-Caïn forgea toute espèce d'instruments tranchants d'airain et de fer* » (Gen. IV, 17, 21, 22). C'est en partie à cause de ces fins d'action que le concept, immobile en soi, est le principe de l'inquiétude qui nous caractérise. Adam est un être changeant, parce qu'il projette sa lumière intérieure sur l'avenir. Il n'épuise jamais la réalité qu'il domine, et chaque découverte nouvelle le relance vers d'autres recherches. Où s'arrêtera sa conquête ? Ayant découpé le monde en dessins généraux et connus, il le transforme au nom de ses précisions, il combine, il joint et disjoint, il devine et il essaie, il aboutit enfin pour mieux repartir. Le premier sauvage qui, ayant constaté qu'une pierre effilée coupait mieux qu'une pierre ronde, dégagea de cette expérience l'idée du tranchant et le reproduisit artificiellement sur un autre caillou, créa la première pierre taillée. Nous sommes tous les sucesseurs, et les fils d'ailleurs, de ce sauvage intelligent : *l'animal artifex* est déjà en principe et en fait *l'homo sapiens*[1].

La débauche indéfinie de découvertes scientifiques, le torrent

1. « L'homme préhistorique, à en juger par les monuments, les instruments, etc..., ne pouvait être cet être demi-stupide, ni même ce rêveur effarouché, *timens ac tremens*, qu'a forgé l'imagination de certains hiérologues. Dès que nous pouvons reconnaître ses traces, il nous apparaît comme un rude travailleur, capable de raisonner sur les principes et les utilités des choses, de généraliser, etc..., apte par conséquent à remonter de la vue, même enfantine, du monde qui l'entoure, à la notion de son auteur. » R. P. Frédéric Bouvier, S. J., résumant les idées du R. P. Schmidt, S.V.D., directeur de l'*Anthropos* (et aujourd'hui du Musée du Latran), dans *Recherches de Science Religieuse*, janv.-fév. 1911, p. 97.

technique qui nous entraîne, ne sont que les applications actuelles de cette vieille faculté de la raison, essentielle à la race. Il y a des milliers d'années, elle avait dans la forêt vierge à peine défrichée, séparé l'herbe de froment pour la cultiver à part en quantité voulue sur un terrain préparé ; plus tard, elle avait nombré l'étendue et inventé la géométrie ; plus tard compté et répété les temps pour jouir de la musique et de la poésie. C'est elle qui a dessiné le monde comme un jardin, divisé les hommes en Etats, codifié les usages en lois, et substitué à l'écoulement monotone des choses et des siècles cette ordonnance qui est toute la vie humaine, sa paix, et l'un des éléments de son bonheur, et qui est votre œuvre, ô intelligence, ô Minerve !

Au lieu de ne saisir à chaque instant que l'objet concret et sensible du moment, au lieu de ne voir que *cette* maison, de ne sentir que l'odeur de *ce* bouquet-*ci*, l'homme connut en même temps que c'était *une* maison, *un* bouquet, et s'éleva d'un bond jusqu'à l'idée de *la* maison, de *la* fleur. C'était une trouvaille tellement importante, que l'humanité exulte encore, comme au premier jour, dans l'ivresse du fait nouveau et de la découverte inouïe. Nous sommes tous des enfants qui jouons avec un jouet neuf. L'animal est vieux. Mais nous sommes la jeunesse du monde et la joie naïve de la création. Nous sommes loin d'avoir épuisé la richesse de l'instrument rationnel ; d'autant plus que le genre de vie que la faculté nouvelle nous a permis d'adopter, l'art en particulier d'agir sur les corps, les corps solides surtout, solides comme le concept, pour les combiner entre eux et les mesurer, — nous amène toujours à des applications inconnues de la merveilleuse faculté.

Mais née pour les besoins de la vie pratique, l'idée abstraite s'est aussitôt avouée capable de travaux d'un ordre plus pur, celui même de l'intelligence. Elle atteint l'invisible, l'universel ; elle engendre la théorie ; elle est la mère des systèmes. Combinée avec d'autres concepts, elle forme des propositions, des raisonnements. Elle aboutit à des conclusions. Grâce à elle, l'homme s'est élevé jusqu'à des visions du monde de plus en plus claires, dont la complexité même a simplifié son regard centralisateur, et qui lui ont fourni des notions de plus en plus pures parce que plus générales. Grâce à l'idée universelle, la pensée est d'une puissance indéfinie. On ne sait pas où elle s'arrêtera. En ces

derniers siècles par exemple, la mesure abstraite de la quantité a donné naissance à la science moderne, dont les applications sont en train de modifier une fois encore, avec les conditions temporelles de la vie humaine, l'aspect du monde, les relations historiques des peuples, et la vie morale des hommes.

*
* *

II. *La tension intérieure de l'animal raisonnable. Le symbole*

Maintenant, si l'on veut bien se souvenir que l'homme date d'hier, on excusera l'intelligence d'être fière, imprudente et ingrate, comme la jeunesse elle-même. Mais, on le regrettera. Car ce désaccord, cette tension entre l'animalité qui est notre genre, et la raison qui nous spécifie, c'est tout le problème intérieur de l'être douloureux et dangereux que nous sommes. Le concept est un nouveau riche : il connaît tous les orgueils, toutes les exagérations, toutes les folies. Et il en souffre. Ou plutôt c'est l'homme qui souffre de sa propre valeur inachevée. Le concept n'a pas encore trouvé ni le temps ni la place pour se loger dans la vie animale qui l'avait précédé sur la terre et qui subsiste en nous. De là vient cette opposition entre l'esprit et la chair, où nous avions naguère reconnu le principe et la notion même de la concupiscence morale. Mais la vie intellectuelle elle-même est en pleine installation, et nous interdit tout équilibre intérieur. L'idée découpe l'objet pour l'abstraire, et du coup nous disperse dans le discours. Elle fige l'être pour le définir, et dès lors arrête la vie en son élan sous prétexte de la mieux voir. Elle refroidit la chaleur de tout ce qu'elle touche lorsqu'elle essaie de saisir sa proie. En somme, jusqu'à nouvel ordre, jusqu'au jour de la synthèse harmonieuse de tous nos éléments, jusqu'au moment où l'intelligence se replongera dans le fleuve vivant d'où elle émane aujourd'hui, radieuse de sa jeunesse en sa fleur, elle demeure une faculté correcte, sûre et froide, comme certains marbres modernes trop bien polis. Et il y a une brisure intime en cet homme qui porte en lui une pensée trop récente, en marge d'un système de sensations animales dont le principe existe depuis des centaines de milliers d'années. La raison née dans

cette chair et pour cette chair, court en avant légère, frémissante, égoïste, et on ne la suit pas. Songez ici à ce large courant de vie charnelle qui circule dans nos veines, qui s'exaspère en notre moelle épinière, qui s'agite et souffre en notre cerveau ; — et plus profondément encore, à ces fonctions de la vie végétative, où l'homme se découvre simplement à certaines heures la plus belle des plantes : combien ces règnes inférieurs, intégrés, transformés, transfigurés en notre organisme humain, sont loin encore de l'Idée qui habite chez eux.

Restaient en effet inassouvies et grondantes toutes les vieilles facultés organiques de la chair et du sang. Cet être raisonnable, ouvrier d'abstractions, demeure un animal, et même un végétal : il respire, il imagine, il voit et il entend, — nous parlons maintenant de la vision des yeux et de l'ouïe des oreilles. Désormais dépassées, mais non suprimées, ces antiques et sommaires puissances qui captaient l'océan de la vérité dans des outres percées et des citernes crevées, n'ont pas fini de vivre ni de sentir. L'intelligence a besoin d'elles d'ailleurs pour élaborer ses concepts et les abstraire des images. Servantes nécessaires, n'auraient-elles deviné leur puissance ? et renonçant à s'asseoir au grand banquet des idées dressé par le nouvel arrivant, dédaigneuses d'un concordat qui les établirait compagnes de la reine, ont-elles compris qu'elles pouvaient être des esclaves, ou des maîtresses, dont on aurait besoin ?

C'est ici tout le problème intérieur de l'homme. Le fils d'Adam est capable de mettre l'image au service du concept ; mais il ne peut encore accorder son animalité à la nouvelle royauté de l'intelligence. Les épousailles de l'esprit et de la chair ne sont pas célébrées. C'est une grande misère, mais dont nous dirons bientôt la solution possible.

Il fallait d'abord raconter d'un mot l'origine de cette terrible aventure. Et qu'il soit bien entendu que sous le nom de *sens*, nous n'entendons pas seulement les cinq organes qui sont nos fenêtres sur le dehors, ni même uniquement ces facultés inférieures qui sont encore un peu spirituelles par les noms que nous leur donnons, l'imagination, la mémoire sensible, et tous nos sentiments. Mais nous parlons de cette large vie corporelle, puissamment nourrie de notre sang, et où la chair inscrit à chaque instant ses exigences pour les apporter, chaudes et musclées,

dans notre champ de conscience. C'est un animal qui en nous est intelligent : émotions, passions, images, rien qui chez nous ne soit incarné.

Mais si nous n'étions que les fils d'animaux évolués et perfectionnés, nous réaliserions comme eux et plus qu'eux un équilibre intérieur, où toutes les facultés ayant grandi de concert, l'harmonie des puissances continuerait d'assurer cette unité de plan qui est si visible chez la bête. Celle-ci, créée pour donner le spectacle de la vie incarnée dans la matière, réussit exactement à remplir son programme ; et l'universelle boucherie où nous voyons les animaux se dévorer les uns les autres, n'est que la substruction, mal interprétée par des yeux humains, du triomphe splendide de la vie sur la mort. Le problème moral n'existe pas dans un monde où il n'y a ni jugement, ni décision, ni amour, où il n'est question que de faire du sang avec de l'eau, de fabriquer de la chair avec du carbone et de l'oxygène, du mouvement et de l'action avec des éléments immobiles et passifs.

L'homme est autrement douloureux et inachevé. Une faculté jeune, celle qui le sépare à tout jamais de ce règne animal si bien ordonné, a pris la tête, et posé devant les facultés charnelles des problèmes irrésolus. Le corps devrait désormais s'accorder à la loi de l'esprit, qui est une loi morale ; mais l'esprit est parti trop vite sans prendre soin de cette vie sensible où il plonge. Il est le premier à en souffrir. L'intelligence, si elle avait eu la patience d'attendre qu'on la suivît, serait toute animée de la chaleur de la sensation ; or elle est froide, et l'abstraction qui la définit est à juste titre devenue synonyme de sécheresse. La sensation devrait être au service de l'idée, à laquelle elle serait soumise et harmonisée ; or, seule à fond de cale, elle est en pleine révolte, et ne profite des rares lueurs venues d'en haut que pour exaspérer en elle des forces animales indisciplinées et désormais immorales. Nous sommes ainsi des être distendus et comme écartelés, trop proches de leurs origines pour que notre problème intérieur ait eu le temps d'aboutir à une fusion des éléments qui nous composent. Et nous jouons avec notre intelligence comme si elle était un jouet acheté le matin, qui nous fait oublier tous les autres. Et après tout, dans ce vieux monde, où elle est dernière venue, c'est comme si elle datait d'hier. Aus-

si quelle débauche d'idées, quelle furie d'abstractions, quelle ivresse de raisonner à perte de vue, et de manier dans toutes les directions ce minuscule et terrible outil de découpage. Il y a dix siècles, c'était la rhétorique, la dispute, le discours, le jeu mental pour le jeu mental : voyez la jeunesse de saint Augustin. Il y a vingt siècles, c'était l'interminable balancement de la pensée orientale sur ses deux membres parallèles : lisez les sermons des prétendus amis de Job. Il y a cinq siècles, c'était le syllogisme triomphant, les *sic* et *non*, et l'âge d'or de la scolastique. Il y a cent ans, ce fut la Science, la mesure et la quantité au nom du concept vainqueur, la nature mise en lois. Et depuis lors, c'est le triomphe de la technique, la taylorisation de la vie au nom des méthodes spécialisées, et la terre tendue de fils métalliques, rayée de tuyaux et de rails pour que la matière et la force s'inscrivent en des schemas. C'est toujours le cerveau humain qui va droit devant lui, splendide et un peu fou, sans s'occuper des exigences ancestrales qui sourdent en ses entrailles et qui aspirent à l'unité sous son empire. Aussi quelle anarchie en cet enfant ! *Quelle misère est-ce donc que l'homme ?*

Mais cette misère est révélatrice de la grande loi intérieure qui explique à nos yeux effarés le grand dessein de Dieu en son œuvre.

L'histoire de la création se passe comme si chaque progrès obtenu était en un secteur donné, le résultat d'une grosse offensive, qui, une fois réalisée, laisse à cet endroit le front de guerre en pleine désorganisation. On n'a pu gagner la bataille qu'à la condition de négliger provoisoirement des problèmes secondaires posés par la victoire elle-même. Et les journées qui suivent ce combat efficace et d'ailleurs définitif sont particulièrement affolantes. Ah ! comme il eût été plus simple d'occuper un pays tranquille, où l'on n'avance pas, mais où du moins le ravitaillement est normal et les services de l'arrière conformes aux prévisions de l'intendance : ainsi gardent les animaux leurs tranchées de tout repos, mais mortes. L'homme, lui, a passé, mais à quel prix !

L'image est d'ailleurs tout à fait déficiente. La vie n'est pas simplement une ligne Hindenbourg à franchir. Elle est aussi une alternative. A chaque instant, il faut choisir entre elle et la mort. Qui n'avance pas recule. Qui ne sauve pas son âme la perd. Les

conservateurs qui se cramponnent au terrain conquis sans aller plus loin — qui, à l'heure de la décision, préfèrent attendre, se réserver et se contenter de leurs *tiens*, se condamnent à ne plus jamais se dépasser eux-mêmes. Ils ont choisi à la croisée des chemins : ceux-ci ont bifurqué, ils s'éloignent l'un de l'autre toujours davantage. L'un conduit à la stagnation, l'autre au progrès. Mais il vaudrait mieux, pour garder l'espérance, se trouver encore sur la branche unique de Y qu'être déjà engagés dans la branche conservatrice : on y serait en arrière, mais au moins on n'aurait point opté, et il resterait de l'espoir. D'une matière animale et indéterminée, Dieu peut faire un homme. D'un singe, non. Le singe a, si l'on ose dire, choisi ; par rapport à l'intelligence, c'est un damné, et l'enfer est éternel.

Quant à l'homme, il peut se sauver, après une telle victoire et une telle audace, qui repose sur une grande abnégation. Mais son succès est trop récent, l'intelligence trop nouvellement née, l'effort accompli a été trop violent, pour que le terrain soit bien organisé. Les services de l'arrière n'ont pas suivi. C'est terrible ! et la chair n'est pas accordée à l'esprit.

Lorsque nous parlons de soumettre la première au second, nous n'imaginons pas d'ailleurs un traité de paix où le vainqueur ferait la loi au vaincu, et l'enchaînerait, captif et muet, à son char triomphal. Car il n'y a pas ici d'ennemis en présence, mais une forme-amie qui doit s'unir à une matière-sœur. C'est une misère que nous ne puissions concevoir l'ordre et la paix que sous les aspects de la brimade et de la contrainte. Imaginons plutôt un accord établi, où l'intelligence qui voit clair dicterait à la chair aveugle la conduite à suivre, mais où la chair ferait apport à l'intelligence de toutes ses puissances redoutables, et désormais splendides, de sentir. C'est le sens chrétien du mot : subordination. Un corps soumis à l'esprit ne cesse pas d'être corps ; mais il devient chair raisonnable. Et l'acte accompli en commun est exactement celui que la raison décide et approuve ; mais c'est un acte moral pénétré et comme gonflé de sensation, où celle-ci exactement recouverte et justifiée par l'âme lui permet d'expérimenter dans la chair la vérité de sa position, et où le corps baigné de lumière intérieure comprend à sa manière, qui est la façon sensible, la perfection rationnelle de son geste. Cette superposition adéquate, cette compénétration réciproque,

cette communication réelle des propriétés, donnerait au pauvre animal déraisonnable que nous sommes encore, cette unité intérieure à laquelle il aspire et à laquelle il est si souvent infidèle ; car « je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je ne veux pas..., et je vois dans mes membres une autre loi qui lutte contre la loi de ma raison et qui me rend captif de la loi du péché.. » (Rom. VII, 19, 23).

Mais la raison a ses torts. Pourquoi court-elle si vite et si loin ? Fringale de la découverte, ivresse de l'espace, folie de la vitesse. Dieu seul connaît toutes les catastrophes morales provoquées par l'orgueil de la science, l'intempérance du savoir et du comprendre, par tout ce mouvement scientifique qui est admirable, mais isolé, séparé de ses bases morales, et auquel on aurait envie de crier la devise des Montalembert : *moins que le pas !* (1).

C'est d'unité intérieure dont nous avons besoin : en attendant que le nom de Dieu puisse être prononcé comme celui du but suprême, cette réduction, cette récapitulation de tout notre être, assurerait notre fin, aperçue de notre point de vue anthropocentrique. Elle nous donnerait la paix, non point celle de la mort, mais celle de la vie pleine, celle de l'exaltation de toutes nos puissances accordées enfin entr'elles. Alors seulement, l'homme serait l'animal raisonnable, dans toute la force de ces deux mots, non pas isolés, ni confondus, mais compénétrés. Car la raison, sans cesser d'être elle-même, serait sensible et donc animale ; et l'animalité, sans cesser d'être charnelle, serait rationnelle. La chair se sentirait morale ; l'esprit serait vivifié par la sensation qu'il aimerait : il goûterait enfin sans remords son incarnation.

De ce grand rêve, l'exécution est à peine commencée. Nous verrons bientôt, puisque c'est notre sujet, comment la vie mystique en ébauche chez nous les prémices. Dans l'existence ordinaire de l'homme, nous en voyons tous les jours les signes et les exigences. L'universel emploi du symbole dans le jeu de l'intelligence, ce recours constant à l'image érigée en succédanée de l'idée, la joie délicate et pure que nous procure cette transposition de l'invisible dans le visible, sont bien la preuve du grand besoin d'unité qui nous tourmente. Nous demandons au monde inférieur des corps, de remplacer dans notre vision l'idée abstraite

1. Cf. Lecannet, Montalembert, tome I, p. 269. Poussielgue, 1920.

qui nous paraît trop froide ; et ce commencement d'incarnation, cette illusion de vie unifiée, pacifie nos puissances et calme provisoirement nos désirs. Le symbole, avec la poésie qui est sa fille, et l'art qui est son frère ou son fils, qui le sait ? — ce sont les seuls amis qui aient quitté avec nous le Paradis de notre enfance d'où nous fûmes chassés. C'est le symbole qui panse la blessure de notre écartèlement intime, nous console de la sécheresse de notre idée abstraite, et nous annonce la rédemption prochaine de notre chair. Car celle-ci par lui est admise sous son nom et grâce à son truchement au banquet des idées pures, qui se parent du vêtement colloré et mobile qu'il leur apporte en souriant.

Et cet homme, qui nous semblait tout à l'heure un grand réaliste, désireux de reconstruire le monde grâce à l'outil puissant de son concept vainqueur, nous apparaît maintenant comme l'artiste qui jouit, à travers le spectacle visible dont il a disposé le dessin, de la vision d'un monde invisible qui l'enchante. Quand il a fini de manger son pain quotidien à la sueur de son front raisonneur et décidé, il s'arrête et, si Dieu le permet, il demande aux restes de ce pain de lui parler d'une autre nourriture, celle qu'on ne voit pas. Et le pain des hommes devient l'image du pain des Anges. Dans l'écriture, dans le vêtement, il est presque impossible de dissocier les deux buts simultanés : l'homme s'habille pour se défendre contre le froid, mais il s'habille aussi pour signifier, avec la pudeur ou l'impudeur, ses volontés sourdes ; et la livrée ou l'uniforme du soldat qui le protègent contre la pluie sont aussi le signe du prince ou de la république auxquels il appartient. Quant à l'écriture, quant au geste, qui en est le principe, quant à la parole elle-même, ils ne signifient nos pensées que parce qu'ils ont commencé par représenter nos images ; et celles-ci continuent de les nourrir intérieurement de leur chaleur charnelle.

***

3. L'homme au centre des trois ordres de la création.

On voit ainsi, grâce peut-être à ces analyses, que l'homme se place au centre de deux ordres de création, sur un plan intermédiaire dont la position le définit lui-même comme un milieu entre deux mondes. Avant son arrivée sur la planète, un premier

ordre régnait, celui de la nature, celui de la géologie, de la géographie végétale et animale, fouillis superbe et sans contrôle, *no man's land* au sens absolu du mot : vallées sans autre route que le lit de la rivière, montagnes sans autre belvédère que celui de leurs neiges, forêts sans pépinières et sans chemins, où les vents balayaient l'universelle semaille de tous les pollens accumulés par les saisons sans contrôle. Le soleil était vraiment alors le roi de la vie et ne rendait de compte à personne. La terre était vierge. Elle était farouche aussi et formidable, lorsque les animaux la foulaient sans permissions à demander, sans savoir s'ils étaient sauvages ou non, n'étant alors qu'eux-mêmes et c'était assez. Cette nature initiale, qui supporte notre effort et le subit, qui s'y oppose aussi, rétablit d'ailleurs son empire et son plan dès que l'homme disparaît ou se repose. Tels étaient donc le globe et le sol avant l'arrivée du concept.

Celui-ci inaugure un autre aspect du monde, celui de l'ordre humain. Des dispositions artificielles, au sens étymologique du mot *artifex*, remplacent l'empire des lois physiques, ou plutôt l'organisent pour le soumettre à des projets conçus. La nature se fait obéissante, parce qu'elle a trouvé un maître qui en reconstruit la surface selon des idées personnelles. Les animaux s'apprivoisent, et se mettent en service. Les végétaux se groupent et se rangent par espèces. Un réseau de lignes droites ou courbes s'étend sur le sol : routes, maisons, haies des champs, frontières des royaumes, canaux endigués, chemins de terre, d'eau ou de fer. L'animal raisonnable a passé par là, et ses enfants habitent cette nature repensée, reconstruite pour des projets nouveaux, ils ne se soumettent à cette nature que pour mieux la vaincre et mieux la transformer. Un esprit géométrique s'est imprimé sur la croûte de la terre pour y inscrire des figures. Les pierres des torrents et des carrières, équarries à leurs angles, se superposent selon la loi du fil à plomb et deviennent des murailles. Et ces murailles deviennent des maisons. La terre et l'eau se séparent davantage pour former ici des champs et là des canaux. A cet état primitif qu'il appelle de l'anarchie et qui n'était que chaotique, l'homme substitue ce qu'il appelle de l'ordre, et qui est surtout du volontaire. La nature accusée d'être capricieuse, pourrait à son tour reprocher à son nouveau maître d'être maniaque et artificiel. Mais ce serait de part et d'autre un juge-

ment injuste. Ce n'est pas une fantaisie qui remplace une anarchie. C'est un ordre qui succède à un autre ordre.

Il est d'ailleurs un canton de la nature que l'homme à sa manière, avec une obstination passionnée et presque maladive, s'amuse à recommencer de reconstruire tous les matins, et ce terrain d'élection, c'est son propre corps, qui devient un champ d'expériences indéfinies pour cet amateur de lignes et de symboles. L'homme est un animal qui après avoir, pour ses caprices significatifs, disposé de toutes les franges mobiles et changeantes de son organisme, passe une partie de sa vie à habiller le reste, comme s'il voulait à chaque instant se refaire lui-même, souligner ses idées, ses volontés, ses rêves, mettre un programme dans un gilet, un insigne, une cravate, après avoir jadis inscrit un système dans une chevelure ou une balafre, et plus anciennement encore, une foi, une patrie, un clan, dans un tatouage et un pendant d'oreilles. Et les plus nobles idées, les plus délicats sentiments, et aujourd'hui, les nuances mêmes de l'amour, ont fini par s'incarner, quelquefois d'une façon comique, dans nos uniformes, nos décorations, dans nos robes mondaines, magistrales ou liturgiques, dans la forme, la coupe, la couleur de nos vêtements ou de nos coiffures. C'est ici que le symbolisme triomphe : et derrière lui, ce concept qui reconstruit le monde en s'y incrustant. On dit que la mode est une affaire de convention ; mais puisque c'est une convention, c'est une intelligence, et elle parle un langage qui n'est que trop clair souvent pour la paix des passions humaines. Il est vrai qu'elle exprime aussi toutes les finesses de l'esprit et tous les reflets des psychologies. On l'accuse aujourd'hui d'être capricieuse à l'excès, et de se renouveler toutes les saisons. Elle durait assez longtemps autrefois pour définir une civilisation et un siècle. Mais lente ou vertigineuse, elle est le signe extérieur des mœurs d'un peuple et la traduction corporelle de ce précieux besoin qui nous tourmente d'écrire nos idées dans nos images. Ce n'est pas la sociologie qui a fait l'homme, et avec l'homme, la civilisation et la religion ; mais quoi qu'en pense une certaine école d'anthropologie, c'est l'homme qui s'est construit un milieu social conforme à sa nature, en créant des usages sensibles, des totems ou des tabous, où il a fait passer l'absolutisme du concept qui le définit lui-même. Le symbole social, c'est la sensation prêtant ses puissances de magicienne à l'idée ;

et c'est aussi l'idée imposant l'immobilité de son regard à la sensation pour la transformer en coutume. C'est l'homme lui-même en toutes ses composantes. On nous blesse, on nous trouble lorsqu'on touche brutalement à nos systèmes de culture humaine ; on attente à notre vertu quand on modifie trop vite les lois de notre pudeur ; on bouleverse l'Etat et la société quand on brise brusquement nos cadres et nos castes, — parce que dans ces symboles aimés, compris, respectés, nous avions déjà eu le temps de verser un peu de l'infini qui nous tourmente, et parce qu'il est impossible à l'intelligence de ne pas vouloir inscrire son concept dans la chair et dans l'histoire.

Mais que ce travail de la raison conquérante est peu avancé ! Et combien cette liaison est souvent mal agencée ! Nous n'atteignons guère que la surface de notre animalité, et nous lui accordons souvent une importance qu'elle ne mérite pas. Au dedans, il reste un monde à découvrir, à analyser, à soumettre à l'esprit. Les fonctions les plus essentielles à la conservation de l'individu et à la propagation de la race sont mal accordées encore à la domination d'en haut ; et tout un tohu-bohu de passions, de violences, de rêves s'agite dans nos profondeurs, *créature qui souffre et qui gémit en soupirant après sa rédemption.*

Et nous songeons alors à un troisième ordre, le vrai, celui de l'accord harmonieux de tous les éléments qui nous composent. Et cet espoir qui nous enchante, c'est déjà la vision mystique du monde, celle dont nous cherchons la loi et la définition. Il est trop tôt encore pour en parler dignement : il suffisait pour le moment d'entrevoir les splendeurs de la terre promise à travers le repoussoir que nous offrent les lacunes du pays que nous habitons.

Ainsi, à la loi des trois états, qui depuis Auguste Comte domine et inspire toute l'incrédulité religieuse contemporaine, il faudrait peut-être, dans l'esprit des hommes de ce temps, pour les ramener à la foi chrétienne lamentablement perdue, substituer la vision des trois ordres. Il n'y a pas eu, dans l'histoire du monde, trois périodes se succédant l'une à l'autre pour se remplacer dans un progrès de perfection croissante : l'âge théologique, l'âge métaphysique, l'âge positiviste ; car il est trop visible que ces trois disciplines de l'intelligence, l'esprit religieux, l'esprit philosophique, l'esprit scientifique, n'ayant pas les mê-

mes fins, ne suivant pas les mêmes méthodes, et n'aboutissant pas aux mêmes résultats, ne peuvent ni ne doivent se relayer. Mais ces mœurs humaines peuvent et doivent au contraire coexister dans le même cerveau ; et l'on n'est vraiment homme qu'à la condition d'être fidèle à ces trois grandes inspirations, et capable d'adopter suivant les cas l'une ou l'autre de ces trois nobles attitudes raisonnables. Si vous voulez à tout prix résumer dans une trilogie l'histoire de l'esprit humain, ce n'est pas à une alternative ou à une succession qu'il vous faut demander la clef du problème du savoir et de la destinée. Mais c'est à une coexistence, à une compénétration de trois plans de réalités, où l'homme occupe le palier d'entresol. Et pour les voir, il faut renverser en la modifiant la hiérarchie proposée par A. Comte. Il faut contempler cet animal à la fois religieux, raisonnable et précis, au moment où il prend la suite d'une nature minérale, végétale et animale dont il porte en lui les éléments superbes ; il faut l'admirer capable d'ordonner la terre suivant un système nouveau, qui est conforme au critérium qui est le sien, à l'instrument dont il dispose et aux méthodes qu'il emploie pour la captation de l'être. On voit alors s'élaborer le dessin du monde suivant l'idée et le concept. C'est à ce moment qu'à l'ordre de la nature splendide mais aveugle et qui s'ignore elle-même, se superpose, sans lui succéder, l'ordre humain. Mais le concept est assez riche pour faire sa propre critique, et concevoir (c'est le seul mot qui convienne) qu'au delà de lui-même une autre vision du monde, entraînant ou supposant une troisième disposition des éléments qui le composent, serait également possible. C'est l'ordre que faute d'un mot meilleur, nous appelons l'ordre de l'Esprit, — un mot emprunté à l'intelligence rationnelle, mais que nous entendons dans un sens supranaturel, et qu'un chrétien écrit avec un E majuscule. Cet ordre ne détruirait pas celui de l'intelligence, pas plus que celui-ci n'a détruit celui des cinq premiers jours de la création. Mais de même que la raison lors de sa venue dans le monde, en a résolu tous les problèmes à sa manière en apprenant aux créatures inférieures à la servir intelligemment, l'Esprit, quand il viendra, résoudra tous les problèmes posés par la présence même de la raison, guérira l'hiatus douloureux qui existe entre la chair et l'âme, et que nous appelons la concupiscence, supprimera l'abîme entre nos désirs et nos

possibilités, c'est-à-dire la souffrance, et vaincra peut-être la mort elle-même. Et surtout il nous permettra de voir Dieu comme Dieu devrait être vu par une intelligence d'homme. En attendant, l'homme demeure placé à la rencontre de deux plans, l'un inférieur et l'autre supérieur : il modifie le premier par sa présence, il appelle le dernier de tous ses vœux, et en attendant il établit le sien.

Nous sommes ici aux frontières de l'état mystique. Mais sous peine de tout confondre, il nous faut consentir à marquer le pas quelque temps encore et, avant de regarder à l'intérieur du château, consentir à étudier le problème de l'intelligence rationnelle en face de Dieu. Toutes les fois que le nom du Créateur s'est présenté à nous au cours de cette première partie, nous l'avons respectueusement écarté pour ne pas compliquer encore le triage de nos idées. Mais il est urgent d'en parler, et de comprendre dans quelles conditions l'intelligence aspire à opérer cette rencontre avec Dieu qu'elle seule nous rend possible.

Lille.

EUGÈNE MASURE.

LA FOI CHRÉTIENNE

SON CARACTERE SURNATUREL

Le catéchumène, qui va recevoir le baptême, sollicite de l'Eglise le don de la Foi. « *Quid petis ab Ecclesia Dei ?* » lui demande le pontife ou le prêtre, qui l'accueille au seuil du temple. Le catéchumène répond : « *Fidem* », je demande la Foi.

Il désire bien d'autres choses : il veut la rémission du péché originel et des péchés actuels qu'il a commis, il implore le don de la grâce sanctifiante et sollicite la faveur insigne d'être admis dans la société des chrétiens. Toutes ces demandes se résument dans celle de la foi chrétienne, qui justifie et sanctifie.

Mais ne croit-il pas déjà ? Peut-il s'approcher du sacrement sans croire aux vérités du salut et à la divinité du Christianisme ? Sa démarche serait-elle licite sans la croyance à la Révélation chrétienne ? Assurément non, mais la foi qu'il possède est fort différente de celle qu'il désire recevoir.

Nous voudrions brièvement montrer cette différence et prendre de là occasion de caractériser la foi chrétienne et d'indiquer très nettement en quoi et pourquoi cette dernière est strictement *surnaturelle.*

1° De la foi naturelle et de la foi salutaire.

A. *De la foi naturelle : sa possibilité et son caractère gratuit*

Tous les théologiens, anciens et modernes, s'accordent unanimement pour admettre la possibilité d'un acte de foi purement naturel et par suite d'une vertu de foi toute humaine, acquise par les seules forces de la nature, avec le concours de Dieu.

« Si l'on suppose la grâce externe de la révélation, dit Billot, on ne voit pas pourquoi un acte naturel de foi ne serait pas possible. Sans doute il n'aura pas l'efficacité d'un acte surnaturel, mais il est en soi très possible.[1] »

Cet acte de foi naturel est possible, car il n'y a aucune différence radicale entre cet acte de croyance et tout autre purement humain.

Il est de l'essence de tout acte de foi que les vérités admises soient obscures, puisque dans la foi on donne son adhésion sur l'autorité d'un témoignage et nullement pour un motif d'évidence intrinsèque. En cela la foi se distingue de la science.

Dès lors, que les vérités qui font l'objet de la croyance soient des vérités de l'ordre surnaturel ou de l'ordre naturel, cela ne change pas la nature de l'acte par lequel on les perçoit. Les unes et les autres sont également inconnues à notre intelligence et obscures pour elle ; dans l'ordre de la connaissance, elles s'égalent, quoiqu'elles puissent différer considérablement dans l'ordre de la nature des choses qu'elles représentent. Toute croyance ou tout acte de foi consiste à connaître par le moyen d'un témoignage sûr une vérité inconnue, que nous ne pouvons pas saisir en elle-même ou par une investigation directe. L'obscurité des vérités révélées ne rend donc pas impossible la possibilité d'un acte de foi purement naturel en ces vérités.

Sans doute, pour pouvoir le faire, il faut des dispositions morales. Une bonne foi est requise. Mais elle l'est plus ou moins dans tout acte de foi. Dans toute croyance la volonté intervient. La raison en est que dans la science l'intelligence est déterminée par la vision de la vérité, tandis que dans la foi, l'intelligence ne voit pas le vrai et se confie à une autre intelligence qui, elle, voit le vrai et le propose. Dans la science, l'intelligence est déterminée par l'évidence directe ou indirecte et la volonté n'a point à intervenir dans les questions mathématiques ou dans les sciences d'observation. Dans la croyance, elle a son rôle, très faible quelquefois, mais toujours réel. On est libre d'accepter le témoignage ou de le refuser. On sera téméraire dans certains cas

1. Quod nihilominus, externa revelationis gratia semel supposita, objecta praedicta attingi possunt *actu naturali*, id est, élicito per solas vires naturae, quamvis non eo modo qui habeat efficaciam ad conducendum in possessionem boni ad quod ordinem docunt. » (*De virt. Inf.*, éd. 1901, p. 68, cf. 71, 72, 79, 207, etc. Voir aussi HURTER, *Théol. Gen.*, 1900, p. 498.)

de refuser son adhésion, mais on peut toujours le faire sans cesser d'être intelligent. Donc, de ce chef, on ne voit pas pourquoi un acte de foi purement naturel aux vérités révélées ne serait pas possible. Sans doute il peut être plus ou moins facile, mais il demeure toujours possible.

Nous n'avons pas à poursuivre l'examen de ce problème philosophique. D'autres avant nous l'ont fait avec une grande maîtrise. Notre but est de résoudre un problème théologique sur le caractère surnaturel de la foi chrétienne.

Les théologiens anciens ont tous reconnu la possibilité d'un acte de foi purement naturel et discutent généralement cette question en traitant de la foi des hérétiques. Ils la résolvent tous de la même façon, en commentant la distinction 28e du second livre des Sentences : l'hérétique peut donner un assentiment naturel aux vérités révélées. Saint Thomas reprend cette question dans sa Somme théologique (IIa IIae, q. 5, a. 3).

Au XVIe siècle, les théologiens discutèrent davantage cette question pour démontrer que le péché originel n'avait pas enlevé à notre libre arbitre tout son pouvoir. Cette thèse était particulièrement opportune contre les Protestants. Molina consacre la dissertation septième de son livre « Sur la concorde du libre arbitre avec les dons de la Grâce » à résoudre cette question. « Il n'y a point de doute, dit-il, que les mystères que nous devons croire doivent nous être proposés avant que nous puissions les admettre, mais une fois proposés, le libre arbitre peut, avec le seul secours général de Dieu, donner son assentiment à ces vérités. Si l'on suppose l'existence de la révélation, un acte de foi purement naturel aux mystères révélés est possible. » Il déclare qu'aucun théologien n'a soutenu le contraire et cite Scot, Durand, Capréolus, Lotus, Gabriel, Cajetan, etc. Comme raison, il s'appuie surtout sur le caractère obligatoire de la foi. « Nous devons croire, dit-il, et l'on pèche mortellement si l'on ne croit pas, car *testimonia credibilia facta sunt nimis*. Donc si Dieu nous oblige à croire, c'est que la foi est possible. Il invoque l'exemple des Juifs et des hérétiques qui croient et qui cependant n'ont pas une foi surnaturelle. Suarez (*de Gratia*, VIII, c. 10) répétera les mêmes arguments et donnera cette conclusion bien nette : « On ne voit aucune raison pour dénier à l'homme qui n'est pas justifié, le pouvoir de donner son assentiment aux vérités de la

révélation, assentiment purement naturel. Les païens croient sur le témoignage de leurs ancêtres des choses plus extraordinaires que celles de la Révélation chrétienne et ils se soumettent à des préceptes fort difficiles. Malgré la corruption introduite dans notre nature par le péché originel, on ne peut donc refuser à l'homme déchu le pouvoir de faire des actes purement naturels aux mystères révélés. »

La tradition théologique est nette. « Une fois la révélation présupposée, dit Cajetan, le célèbre commentateur de la Somme théologique de saint Thomas, l'homme peut, par ses seules forces naturelles, *sans avoir besoin d'aucun don intrinsèquement surnaturel*, donner son assentiment aux choses de la foi, sans que cet assentiment soit un acte de la vertu infuse de foi[1]. »

Les théologiens du XVIe siècle invoquaient l'expérience des hérétiques ; nous pourrions invoquer celle des néo-convertis. Qu'il nous suffise de donner un seul témoignage, car ils se ressemblent tous. Dans son livre « *Vers la lumière* » (p. 182), Anstice Baker nous dit : « Je croyais à la vérité du catholicisme comme je croyais à la vérité des événements historiques, mais je n'avais pas la foi, car se convertir est un acte moral autant qu'intellectuel... »

Concluons donc avec Bainvel (*La foi et l'acte de foi*, p. 158) « qu'il puisse y avoir une foi purement naturelle à la parole de Dieu, tous les théologiens l'admettent et le bon sens le dit ».

Nous avons remarqué que les théologiens admettent la possibilité d'un acte de foi purement naturel et d'une habitude de croire tout humaine, mais ils n'excluent pas l'intervention divine. Il n'est pas nécessaire d'avoir la vertu surnaturelle de foi pour donner son adhésion aux vérités de la foi, mais cela ne veut pas dire qu'on le puisse sans le secours de Dieu. Si cette adhésion est un acte moralement bon, on ne peut la soustraire à l'influence divine. Nous devons attribuer à Dieu tout ce que nous faisons de bien, car le bien est plus son œuvre que la nôtre, non seulement parce que nous ne pouvons la faire que grâce aux fa-

1. « Si est sermo de solis naturalibus, excludendo tantum intrinsecum donum, praesupposita objecti praesentatione per auditum vel signum. Sic dicimus quod homo potest *ex naturalibus solis* assentire his quae sunt fidei, sed non sicut ex fide. » In Ia, IIae, q. 69, a. 4, cf. de même in q. 62, a. 3 et IIa, IIae, q. 17, a. 4.

cultés qu'il nous a données et qu'il nous conserve, mais encore parce qu'il meut ces facultés à agir et qu'il favorise notre action et la rend possible par les multiples secours providentiels qu'il accorde si largement. Toute œuvre bonne revient à Dieu et à plus forte raison celle de croire, car si elle est possible, elle n'est pas facile et Dieu doit intervenir fréquemment pour que l'homme fasse cet acte et crée en lui cette habitude de croire.

B. *De la foi salutaire : œuvre de l'homme mais surtout de Dieu*

Dieu interviendra surtout si cet acte de foi ou si cette habitude conduit l'homme pécheur à la grâce de la justification. Tanquerey, dans son manuel de théologie (éd. 13, I, p. 24), mentionne une foi qui est à la fois « donum Dei et opus hominis ». Cette définition ne peut convenir à la vertu surnaturelle de foi, qui est entièrement « donum Dei », mais elle convient parfaitement à la foi salutaire.

Cette foi n'est pas la foi chrétienne que les catéchumènes ne recevront qu'au baptême (reçu réellement ou vraiment désiré) et ne peut être la foi infuse ou surnaturelle. Elle est donc en soi entitativement naturelle, quoique gratuite et réellement surnaturelle au moins relativement, puisqu'elle prépare à la réception du sacrement et à l'infusion de la grâce sanctifiante et des vertus théologales de foi, d'espérance et de charité.

La vocation au salut est une grande grâce de Dieu, qui nous est accordée sans aucun mérite de notre part. « Nullis eorum existentibus meritis vocantur » dit le concile de Trente (*ses.* VI, cap. 5). Nous pouvons, hélas, refuser notre consentement, mais, si nous ne le refusons pas, nous ne devons pas pour cela nous attribuer quelque mérite. C'est Dieu qui a toute l'initiative de notre salut, et en cela, plus qu'en toute autre chose, nous ne pouvons rien faire sans son secours.

« Sans l'inspiration prévenante du Saint-Esprit et sans son secours continu, nous ne pouvons pas croire ni faire les autres actes, comme il le faut (sicut oportet), pour nous préparer à la grâce de la justification. » Par cette illumination du Saint-Esprit, il ne faut pas seulement entendre une lumière divine qui éclairerait l'intelligence, mais encore une excitation de notre volonté : « Tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem : nomine cordis, non nudus intellectus, sed voluntas potissimum intelligitur. » (*Conc. Trid.*, ibid.)

Le concile de d'Orange nous avait donné déjà depuis longtemps la même doctrine et l'on sait comme saint Augustin l'avait développée dans ses nombreux écrits. Le saint Docteur avait soin de distinguer entre la possession du Saint-Esprit et sa direction : « Quand l'Esprit-Saint n'est pas en une âme, elle l'aide à devenir chrétienne, mais on n'est chrétien que quand on le possède. » (*Lett.* 194, P. L., 33, 876-879) (cf. *lett.* 185, P. L., 33, 586 ; *De civit. Dei*, 11, 2 ; 41, 318 ; *serm.* 143, 3 ; 48, 786, etc.).

Quel que soit le caractère surnaturel de cette foi salutaire, il diffère totalement de celui de la vertu infuse de foi et cette vertu, les catéchumènes ne la reçoivent qu'au baptême, qui pour cette raison est appelé par le concile de Trente « sacramentum fidei ». En effet, c'est cette foi que demandent les catéchumènes, poursuit le saint concile : « Hanc fidem ante baptismi sacramentum, ex Apostolorum traditione, Catechumeni ab Ecclesia petunt, cum petunt fidem, vitam aeternam praestantem... » (*sess.* VI, 6. 7).

En quoi consiste donc cette vertu surnaturelle et quel est son caractère spécial ?

2° De la foi surnaturelle

A) *Fausses explications.*

1° Ce n'est pas à cause de son *origine* que la foi chrétienne est surnaturelle. Il est très certain que nous ne pouvons avoir par nos propres forces la vertu chrétienne de foi et qu'elle doit nécessairement être infusée dans notre âme par Dieu, mais cette origine ne constitue pas son caractère surnaturel. Mgr Martin, rapporteur de la Commission de la Foi au concile du Vatican, avait dans son projet déclaré que la foi était infuse et surnaturelle. Le premier mot de cette déclaration ne fut pas maintenu, non qu'il ne fût pas exact, mais parce qu'il était superflu : toute vertu strictement surnaturelle est nécessairement infusée par Dieu, mais la réciproque n'est pas exacte : tout don infusé n'est pas strictement surnaturel.

Dieu peut nous infuser certaines qualités que nous pourrions acquérir naturellement, vg. certaine connaissance de langues, une aptitude merveilleuse ou le don de pénétration des esprits. Ces qualités ne sont pas surnaturelles en soi. Le surnaturel, en effet, se définit ce qui est au-dessus de toute la nature créée, ce

qui surpasse les forces et les exigences de n'importe quelle créature, même la créature angélique.

On peut sans doute entendre en divers sens le mot surnaturel et on l'emploie couramment pour désigner certains pouvoirs ou certains faits extraordinaires, mais cette expression a un sens très déterminé et c'est en ce sens que nous l'employons quand nous parlons de la gloire surnaturelle, de la grâce sanctifiante ou des vertus théologales. En elle-même, la foi est surnaturelle et l'ange, malgré sa perfection transcendante, ne peut nullement par ses propres forces la posséder.

La foi chrétienne est infusée par Dieu, mais cette origine divine ne constitue pas son caractère surnaturel.

Nous ne devons pas confondre non plus l'acte surnaturel avec l'acte *méritoire*. Tout acte méritoire est surnaturel si on entend par acte méritoire celui qui est proportionné à la gloire du ciel, c'est-à-dire celui qui a cette valeur d'avoir pour récompense selon la justice, étant donnée la promesse de Dieu, la vision du paradis. Un tel acte a une portée qui dépasse incontestablement toutes celles que peuvent avoir n'importe quels actes des créatures.

Mais tous les actes de foi ne sont pas méritoires. La vertu surnaturelle de foi demeure chez le pécheur qui ne peut mériter en rien le ciel, au moins d'un mérite strict.

Ce pécheur peut faire des actes parfaitement surnaturels de foi puisqu'il conserve cette vertu, s'il n'a pas commis de péché mortel formel contre cette vertu.

Donc ce ne peut être la valeur méritoire qui constitue le caractère surnaturel de la vertu et de l'acte de foi.

On ne peut pas non plus le chercher dans une propriété extrinsèque à la foi. Cette vertu peut subsister sans la *grâce sanctifiante*, ce n'est donc pas elle qui constitue son caractère surnaturel. Billot s'exprime sur ce sujet d'une façon un peu confuse. Pour lui, c'est uniquement la grâce qui constituera la surnaturalité de la foi[1].

Nous avons vu que ce ne peut être la grâce sanctifiante. Sera-ce

1. In actibus supernaturalibus virtutum viae, formalitas supernaturalitatis... non provenit ex objecto, videlicet neque ex objecto materiali, neque ex objecto formali... sed *unice ex principio gratiae*, quo elevatur operativa potentia ad eum ordinem perfectionis, cujus ultima consummatio est in unione per lumen gloriae ad divinam essentiam ut ad formam intelligibilem. » (*De Virt. Inf.*, prol. III, 3 ed. 1901, p. 72.)

la grâce actuelle, mais alors le catéchumène n'a pas besoin de venir demander la foi. Il l'a puisqu'il suffit de la grâce actuelle. Comment d'ailleurs saurions-nous que nous avons la foi surnaturelle si elle est telle parce qu'elle jointe à la grâce actuelle ? Je sais que le baptisé a cette vertu parce qu'il a reçu le sacrement et que même le petit enfant possède la foi chrétienne, mais je ne le saurais plus si je dois rechercher si cette foi est jointe à une grâce actuelle, car je ne puis nullement savoir si j'ai une grâce actuelle entitativement surnaturelle.

De Lugo a une toute autre théorie pour expliquer le caractère surnaturel de la foi. Pour lui la foi est surnaturelle parce que par le moyen de l'*habitus* infus, notre foi devient *plus ferme, plus noble, plus certaine et plus parfaite*[1].

De Lugo peut multiplier les épithètes et les attributs ; cette multiplication ne montre que l'embarras de sa pensée et l'inconsistance de sa doctrine. Un assentiment plus certain n'est pas pour cela un assentiment surnaturel. Déjà au XIVe siècle Durand de Saint-Pourçain avait fait consister le caractère surnaturel de l'acte de foi dans sa plus grande fermeté et tous les théologiens s'étaient élevés contre cette erreur.

Un assentiment plus ferme, plus noble, plus parfait, dit de Lugo, serait produit par notre intelligence élevée par l'*habitus* infus, mais la question consiste précisément à montrer en quoi consiste cette élévation. Il est certain que notre esprit reste humain et que par la foi, il ne change pas de nature ; comment se fait-il qu'il ait un pouvoir divin et que son acte soit au-dessus de tout acte de créature ? De Lugo a été embarrassé par sa théorie sur les éléments de l'acte de foi et nous aurons à la juger.

Il ne faut pas non plus mettre le caractère surnaturel de la foi, comme de n'importe quelle vertu, dans *l'intensité* de son acte. L'Eglise ne requiert jamais un certain degré d'intensité pour qu'un acte soit surnaturel et il est assez difficile d'établir les degrés d'intensité.

La vertu surnaturelle de foi est telle dans sa substance ou dans son entité et nullement dans son degré d'intensité. Autant vau-

1. Fit enim supernaturale, elevante habitu fidei, *ipsum lumen naturale*, ut circa illud objectum tanquam principium fidei eliciat assensum firmiorem, nobiliorem, et certiorem ac perfectiorem ad mundandum assensum mysterii revelati. »

drait chercher son caractère surnaturel dans sa durée. Comme toute vertu, elle est une disposition stable et permanente et cette propriété ne lui est pas particulière. Même, nous le savons, elle a besoin d'être conservée par Dieu. Sans un secours particulier de Dieu, nous ne pouvons pas persévérer dans la foi et la grâce, mais ce secours est extrinsèque à la vertu et ne peut constituer son caractère surnaturel.

Il est inutile aussi de le chercher dans *l'objet matériel* de la foi. La Révélation est une œuvre divine et toute surnaturelle ; mais en quoi et comment la *connaissance* de cette révélation l'est-elle ? Toutes les œuvres de Dieu sont surnaturelles et toutes ses actions sont divines. Ainsi la création l'est comme la révélation, mais il s'agit de déterminer comment le produit d'une action divine est surnaturelle, c'est-à-dire au-dessus de toutes les forces et exigences de la créature. L'homme n'a aucun titre à sa création et il n'en a pas plus à être enseigné par Dieu. C'est très certain. Son intelligence n'est pas surnaturelle et ses connaissances ne sont pas divines. Comment celle de la foi l'est-elle ? Voilà le problème.

Nous n'avons qu'une foi humaine pour toutes les révélations privées qui nous sont racontées par des témoins très dignes. Or ce n'est plus la même foi quand il s'agit du Christ ou de l'Eglise. Pourquoi ? Quelle est donc la nature de cette foi chrétienne que nous disons surnaturelle ou divine ?

B) *Le Motif de la foi ou l'objet formel de la vertu surnaturelle*

L'acte de foi chrétien a des propriétés communes avec tous les autres actes de foi. Nous l'avons déjà dit, l'obscurité de l'objet matériel et la liberté d'adhésion sont partie de toute vraie croyance. Je ne puis admettre le témoignage de quelqu'un que si je ne sais pas directement ou indirectement la vérité qu'il m'énonce. Dans toute croyance, il y a plus ou moins un acte de confiance. Quelqu'un qui est en possession de sa raison et qui sait ce qu'il dit ne pourra jamais dire que 2 et 2 fassent 5. Mon esprit est nécessité d'adhérer à cette vérité. Pourquoi ? Les philosophes cherchent à le déterminer et là n'est pas pour nous le problème. De même notre esprit est obligé dans un raisonnement, justement conduit, d'admettre la conclusion s'il a admis les deux prémisses. Il en est tout autrement dans l'admission

d'une vérité sur la foi de témoins. Quelque soit leur dignité, leur véracité, je puis toujours, sans cesser d'être intelligent, refuser mon adhésion à leurs dépositions.

Les théologiens soulignent ces deux propriétés de l'acte de foi pour en faire ressortir la valeur méritoire, mais nullement pour en établir le caractère surnaturel puisque ces propriétés sont communes à toute croyance.

Une propriété qui est spéciale à l'acte de foi est *sa certitude absolue.*

Pour bien le comprendre, il nous faut, après avoir donné une notion succincte de la certitude, distinguer avec soin la certitude subjective de celle qui appartient à l'objet et que par suite on peut appeler « objective ».

La certitude est l'état de repos de l'esprit dans la possession de la vérité.

Or les chrétiens sont tellement sûrs des vérités de leur religion qu'ils sont prêts à sacrifier toute autre connaissance à celle de leur foi. Ils adhèrent avec tant de force au dogme que rien ne peut les ébranler. Le catholique *qui ne préfère pas* les vérités de sa foi à celles de sa raison n'est pas un vrai croyant. Il doit être prêt à tout sacrifier plutôt que de renoncer à sa foi. Si, par *impossible*, on lui démontrait qu'une vérité scientifique est en opposition avec une vérité de la foi, il sacrifierait la vérité scientifique. Evidemment, cette hypothèse est chimérique puisque la vérité est une. Un conflit entre la raison et la foi ne peut être qu'apparent. Ou la vérité que l'on présentera au nom de la science ne sera pas établie ou ce que l'on croit être de foi ne l'est pas réellement. Un véritable conflit ne peut exister et le chrétien le sait si bien qu'il réglera toujours non sa foi sur la science, mais sa science sur la foi.

On attribue au saint roi Louis de France au sujet de l'Eucharistie, une phrase qui a besoin d'être bien comprise. Le saint aurait dit qu'il « croyait davantage à sa foi qu'à ses sens ». Il ne faut rien sacrifier. Les sens ne nous donnent que ce qu'ils peuvent donner. Ils nous affirment les apparences dans l'Eucharistie et la foi ne nous dit pas que les apparences n'existent pas, tout au contraire. Seulement de ce que les apparences existent, notre raison aurait tort de conclure à la présence du pain, car une autorité plus haute nous dit qu'en ce cas, merveilleusement,

le pain n'est plus et que le corps, le sang, l'âme et la divinité de Jésus se trouvent réellement sous les espèces du pain et du vin. Comme le fait chanter l'Eglise : la foi donne un supplément et les sens nous induiraient en défaut si nous employions en ce cas les procédés ordinaires d'appréciation ou de jugement sur la nature des corps.

Ce n'est pas tout. Non seulement le chrétien préfère à tout autre connaissance, celle qui lui vient de la foi, mais encore il se sert de cette dernière pour régler sa conduite et il est prêt à donner sa vie pour affirmer ses convictions religieuses. Il ne ferait pas un tel sacrifice à ses opinions philosophiques ou à ses certitudes mathématiques. Son adhésion est donc la plus ferme possible. Il s'agit bien entendu d'une fermeté de volonté compatible avec des doutes de sentiment, avec des perplexités d'esprit involontaires et même avec des recherches très poussées soit dans le domaine de la foi, soit dans celui de la science.

Et toutefois cette certitude subjective n'est pas la caractéristique de la foi chrétienne. Elle pourrait ne pas être ; la foi n'en serait pas moins la connaissance la plus certaine. Les hérétiques opiniâtres adhèrent avec fermeté à des opinions qui sont des erreurs et restent inébranlables à les confesser, même dans les plus grands tourments. Suarez ne veut pas entendre parler de cette certitude toute subjective et il a raison[1]. La foi tient sa certitude de son objet.

Le motif de la foi chrétienne est distinct de celui qui amène le catéchumène à recevoir le baptême.

Pour demander ce sacrement, le catéchumène doit être convaincu de la vérité de la religion chrétienne. S'il ne l'était pas, sa démarche ne serait ni prudente, ni raisonnable. S'il est sévère, il ne se contentera pas d'un jugement probable et il aboutira à une certitude rationnelle de la crédibilité de l'Eglise.

Les voies pour arriver à ce résultat sont fort variables, comme on peut le constater dans toute conversion, malgré qu'il y ait une démonstration rationnelle de la religion, comme nous le verrons. Aussi les motifs de crédibilité ne forment pas partie intégrante du motif de la foi chrétienne[2].

1. Certitudo adhaesionis non meretur nomen certitudinis... ex parte subjecti, quae potius pertinacia dicenda est. (*De fide*, *disp*. 6, sect. 5.)

2. D'après Hurter (*Theol. fund.*, 3e éd., p. 427) le P. Steutryp aurait soutenu cette opinion, qui est celle d'Hermès, condamnée par le concile du Vatican.

Le motif de la loi surnaturelle est le même pour tous les chrétiens et il faut entendre par objet formel de la loi l'explication ultime de l'acte « In quo ultimo sistitur », disent les théologiens. Les motifs de crédibilité sont présupposés à la foi mais ne la constituent pas. De même que les bienfaits qui fondent l'amitié ne sont pas les raisons des actes d'amitié. Pourquoi agit-on de telle façon envers celui qu'on aime ? parce qu'on est amis. Pour quoi est-on amis ? C'est une toute autre question et on peut l'être pour des raisons fort diverses.

Les motifs de crédibilité, quels qu'ils soient, n'engendrent pas une certitude supérieure à la démonstration. Celle-ci n'est pas nécessairement la plus certaine des connaissances qu'on peut voir. Il suffit d'ailleurs qu'elle produise un jugement prudent de crédibilité. Par suite jamais cette démonstration ne formera partie intégrante de l'acte de foi surnaturel, qui est absolument certain.

Cet acte de foi n'est pas non plus la conclusion d'un syllogisme dont les deux prémisses seraient rationnelles. De Lugo s'est fait grandement illusion quand il a voulu réduire l'acte de foi à un raisonnement. Je sais que Dieu est vérace et je sais que Dieu a révélé tel mystère ; donc je crois tel mystère.

Ainsi raisonne l'hérétique, mais sa foi est toute naturelle et complètement différente de celle du chrétien.

Et cette foi, qui est une conclusion, ne pourra jamais avoir de certitude supérieure à celle des prémisses qui l'engendrent. Elle sera toute humaine et pourra être fausse. Comment connaît-on en effet que Dieu a vévélé tel ou tel mystère ? par l'histoire ? par le sentiment ? par une vague crédulité ? Cette connaissance sera défectueuse et ne pourra être celle de la foi.

L'acte de foi est un simple assentiment, dit saint Thomas. On peut le réduire implicitement à un raisonnement, mais alors les deux prémisses ne seront pas acceptées au nom de la raison, mais par la foi. Il ne faut pas dire : je sais que Dieu est vérace et qu'il a parlé, mais je crois qu'il est vérace et je crois qu'il a révélé ce mystère.

Le motif de la foi chrétienne est « l'autorité de Dieu révélant », comme le dit le concile du Vatican.

Ai-je raison de croire ce que Dieu révèle ? cette question est *présupposée* par la foi et n'entre pas dans son objet formel. No-

tre hommage à la véracité de Dieu lui serait dû, quand même Dieu n'aurait pas parlé. Or cet hommage ne peut être la foi, car un témoin qui ne dit rien, ne nous apprend rien, et disposés sans doute à admettre son affirmation, nous ne croyons ce qu'il dit que s'il nous parle.

Franzelin établit fort bien que le motif général de la véracité divine ne peut causer qu'un assentiment conditionnel : si Dieu révèle quelque mystère, il faudra y croire. (*De Script. et Trad.*, 1875, p. 630 ; cf. *Billot, op. cit.*, p. 220).

Comment le chrétien connaît-il que Dieu a parlé et révélé tel mystère ? Comment admet-il la parole de Dieu ?

Il l'admet en vertu de sa foi, parce qu'il croit en l'Eglise qui lui certifie le fait de la révélation et nullement parce qu'il l'a pu constater par l'histoire ou par d'autres moyens.

La règle prochaine et immédiate de la foi est, au témoignage de tous les théologiens, la proposition qu'en fait l'Eglise[1].

Ainsi la foi chrétienne est la même dans tous les âges et chez tous les chrétiens, car elle a partout et toujours le même motif. Le chrétien croit tout ce que l'Eglise enseigne et comme elle l'enseigne. Il accepte comme parole de Dieu ce que l'Eglise lui présente comme tel. Même la foi explicite n'est plus alors nécessaire et il suffit d'être dans la disposition de croire tout ce que l'Eglise nous donnera comme parole de Dieu[2].

Je connais la véracité de Dieu en vertu de la foi. J'ai de cette proposition « Tout ce que Dieu dit est vrai » une certitude de foi. Bien avant que le catholique se rende compte de sa foi et parvienne à établir *scientifiquement* la vérité des principes sur lesquels elle repose, il croit et fait des actes de foi. L'enfant dès qu'il a l'âge de raison croit et fait des actes de foi. Pour adhérer à cette vérité de la véracité divine, il n'est pas nécessaire d'étudier la philosophie et le croyant pour établir scientifiquement cette question n'a pas besoin de la mettre sérieusement en doute.

1. Neque in hoc invenio theologum contradicentem, dit Suarez. (*De Fide*, disp. 3, sect. II, n° 11.)

2. Les premiers chrétiens avaient exactement la même foi que nous, dit saint Thomas :*Ia, IIae*, q. 103, a. 4 ; *IIa, IIae*, q. 4, a. 6 ; *III*, q. 70, a. 1 ; *in III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 4 ; d. 24, q. 1, a. 1, q. 2, etc., etc. Ille qui adhaeret doctrinae Ecclesiae, tanquam infaillibili regulae, omnibus assentit, quae Ecclesia docet. *IIa, IIae*, q. 5, a. 3 ; *in III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 2, ad 1um *in IV Sent.*, d. 4, q. 7, a. 2, q. 3, ad 1um.)

La foi du plus simple fidèle est la même que celle du plus grand théologien et l'un comme l'autre croit par le même principe. La foi chrétienne n'est pas une science, ni le produit d'une démonstration rationnelle. La théologie, empruntant ces principes à la foi et en déduisant d'autres vérités, sera une science, mais la foi ne l'est pas : elle est un assentiment pur et simple qui porte à la fois sur l'autorité de Dieu et sur sa parole. Le fidèle ne fait pas un discernement entre les vérités révélées. Quel que soit son degré de culture humaine, quelles que soient ses connaissances scientifiques, quelque varié et profond que peut être son savoir philosophique, il admet sans hésiter Dieu, le Christ et l'Eglise, qui est le porte-voix de Jésus-Christ.

L'objet formel de la foi est donc la « Vérité divine » et la connaissance de la foi est toute surnaturelle et divine. Le jugement du chrétien est le *jugement même de Dieu*, infaillible et le plus certain qui puisse exister. Cette connaissance est supérieure à celle que peut avoir n'importe quelle créature. Elle est toute surnaturelle et divine[1].

L'objet formel de la foi ou le motif de la foi chrétienne est « l'autorité de Dieu révélant » ou comme le disent les théolo-

1. Il s'en suit que celui qui ne possède pas la vertu surnaturelle de Foi ne peut pas faire le même acte de foi que celui qui la possède. Sa croyance est spécifiquement distincte et l'objet formel qui caractérise son acte et qui le spécifie est tout autre. Tous les théologiens, au temps de Suarez, étaient unanimes à soutenir cette doctrine. Dans son traité de la Grâce lib. I, c. 11, n° 8, éd. Vivès, VII, p. 631), il cite Medina, Bannez, Soto, Véga, et, parmi les théologiens anciens, Capreolus, Scot, saint Bonaventure et saint Thomas. Ce dernier, dit Suarez, a de très nombreux passages où se lit la même affirmation : « et aliis innumeris locis, ubi rationes *essentiales* fidei infusae, tam quoad actum quam quoad habitum ponit in ratione formali cui innititur, quae dicit esse primam veritatem revelantem, semperque *distinguit hunc assensum fidei christianae, ab omni alia fide circa easdem veritates*, ex hoc objecto formali, negatque fidem vel daemonum vel haereticorum, in his quae credunt, in hac ratione formali fundari. »

Même Molina, dit Suarez, en cela ne se sépare pas de saint Thomas. La foi acquise se distingue donc de toute foi naturelle ou humaine : « ut nunquam possit intellectus suis viribus vel actu naturali attingere veritatem revelatam vel illi assentiri *sub eadem omnino ratione sub qua illam attingit fides infusa* ».

L'homme le pourra-t-il avec la grâce actuelle élevante, qui remplacerait temporairement l'habitus infus ? Les théologiens ne sont pas d'accord sur ce point. Certains, entr'autres Stufler, (De Deo operante, Insbruck, 1923. pp. 370-400) estiment que cela n'est pas possible et qu'un acte surnaturel entitativement de foi ne peut être produit que si on a la vertu surnaturelle infuse de foi. Ils citent en leur faveur de nombreux textes de saint Thomas et disent qu'on ne voit pas comment la grâce actuelle élevante peut remplacer un habitus surnaturel infus, fournir à l'acte un objet formel, qu'il n'a pas, et ainsi lui donner un caractère spécifique tout particulier.

giens « Dieu, Vérité première », et non l'autorité de l'Eglise. L'Eglise nous *manifeste* infailliblement « la parole de Dieu » ; elle ne l'invente pas et son rôle consiste à nous la transmettre sans erreur possible. Elle continue le Christ Jésus dans sa mission. Les Apôtres ont eu la même foi que nous et cependant ils ne croyaient pas à l'Eglise, mais au Christ ; leur foi dans le Christ était identique à celle que nous avons dans l'Eglise. Nous croyons comme eux en la « parole de Dieu ». Comment cette parole est manifestée ? Elle l'était pour les Apôtres par le Christ et elle l'est pour nous par l'Eglise : pour eux comme pour nous la foi repose *en dernière analyse* sur l'autorité de Dieu révélant. Leur connaissance n'était pas supérieure à la nôtre et était du même genre, surnaturelle et divine puisqu'elle est la connaissance de Dieu.

C. Nature de la foi chrétienne

a) *Une vertu.* — La foi est une connaissance surnaturelle et consiste dans la disposition à admettre « la parole de Dieu » manifestée par l'Eglise. Cette disposition étant permanente doit prendre le nom d'habitus et, comme cet « habitus » a rapport avec l'action et que l'action est bonne, cet « habitus operativus » prendra rang parmi les « vertus ». Ce n'est toutefois que d'une manière réductive qu'on peut placer parmi les vertus cette disposition de croire. Elle diffère en effet sur plusieurs points des autres habitudes : elle ne nous donne aucune facilité pour agir, elle n'est pas produite en nous par la répétition des actes et ne se perd pas comme les habitudes ordinaires.

A n'en pas douter, la foi est une qualité, mais dans quelle catégorie des qualités doit-on la ranger ? Bien des caractères sembleraient éviter de la confondre avec les « habitus » et conviendraient à ce qu'elle soit placée dans la catégorie de « puissances ». Cependant tout compte fait, il vaut mieux la placer dans celle des « habitus » et lui donner ce beau nom de « vertu » (cf. Billot, op. cit., prol. 2, pp. 14-24).

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de la justesse plus ou moins grande de cette dénomination, l'usage est la règle souveraine quand il s'agit de langage. Le nom de « qualité » convient assez exactement et il importe de déterminer les propriétés de cette

qualité spéciale, inconnue aux philosophies de l'antiquité (*De Verit.*, q. 27, a. 2, ad 7 um).

b) *Infusée par Dieu, distincte du caractère baptismal et de la grâce sanctifiante.* — La foi chrétienne ne peut pas être acquise par nos propres forces et elle est le don tout gratuit de Dieu. Le concile d'Orange a défini solennellement cette vérité que S. Augustin avait, au moins dans les dernières années de sa vie, soutenue avec grande fermeté. « Rien de notre part, disait-il contre Pélage (de gestis Pelag., 14, 33, P. L., 44, 340) n'a pu mériter la foi... Est-ce que nous avons pu nous la donner nous-mêmes et nous faire *fidèles* par nous-mêmes ? » Dans son livre « *De praedestinatione Sanctorum* », (c. 2, P. L., 64, 959), il insiste sur ce point : « Selon eux (les Semi-Pélagiens), ce n'est pas Dieu qui nous donne la foi, il la rend seulement plus grande et plus forte en nous, en considération du mérite, par lequel le commencement de cette foi vient de nous. Cette hérésie ne s'écarte en rien de celle de Pélage... L'Apôtre n'a pas obtenu miséricorde pour être *plus fidèle*, mais pour être *fidèle*. Comment ces hérétiques osent-ils dire que « Dieu donnerait à l'homme l'accroissement de la foi en récompense de ce qu'il croit » ; car alors on deviendrait *chrétien* et *fidèle* par ses mérites et non par les mérites du Christ et par la réception du baptême. » Tous les hommes *peuvent* avoir la foi et la charité ; mais *avoir* la foi et la charité est la grâce particulière aux fidèles (ibid., c. 5). Au moyen âge, des théologiens, ne comprenant pas en quoi consistait la foi chrétienne, ont douté si les enfants baptisés avaient cette vertu. Doute incompréhensible, car les enfants baptisés, comme le disait S. Augustin, sont des *fidèles*, malgré qu'ils ne puissent pas faire acte de croyant. Ils ont la vertu surnaturelle de foi, car autrement quand est-ce qu'ils l'auraient ? Cette vertu est donnée par le saint baptême reçu ou réellement désiré. Si par le baptême de désir on reçoit la grâce sanctifiante, on reçoit en même temps toutes les vertus théologales, la foi, l'espérance et la charité.

De même que la vertu surnaturelle de charité se trouve dans l'âme de tout juste, celle de foi y est également. Dieu en accordant la grâce sanctifiante, infuse en l'âme toutes les vertus surnaturelles infuses.

Normalement la vertu surnaturelle de foi est donnée au Bap-

tême. Elle est toutefois distincte du caractère baptismal. Ceux qui n'ont que le baptême du désir ou de sang n'ont pas le caractère, alors qu'ils ont avec la grâce la vertu de foi.

Le caractère baptismal ne peut pas se perdre et on est chrétien pour toujours, tandis que la vertu de foi peut se perdre par le péché formel d'hérésie.

Le caractère du baptême est le *signe* du chrétien, tandis que la foi est son arme. C'est une *qualité*, disposition permanente à croire en la parole de Dieu.

Et cette vertu est distincte de la grâce sanctifiante puisqu'elle persiste chez le pécheur, qui n'a pas commis un péché mortel formel contre la foi. Elle demeure en son âme, morte sans doute puisqu'elle n'est plus vivifiée par la charité, mais toute aussi réelle. Le pécheur peut faire des actes surnaturels de foi et quand il recouvrera la grâce, il ne recevra pas un autre « habitus » ; il obtiendra seulement que celui qu'il possède soit vivifié par la charité.

Puisqu'il en est ainsi peut-on recevoir la foi sans la grâce ? Ce cas extraordinaire ne peut se réaliser que dans des circonstances singulières. Un catéchumène, qui se présente au baptême avec la volonté de recevoir ce sacrement et avec la croyance que l'Eglise est divine, sans toutefois avoir la moindre contrition de ses péchés, reçoit validement le baptême ainsi que le caractère, sans toutefois recevoir la grâce sanctifiante à cause de ses mauvaises dispositions. Reçoit-il la foi? Rien ne s'y oppose et le sacrement lui donne tout ce qu'il peut donner. Il est réellement *fidèle* et s'il ne l'était pas alors, quand pourrait-il le devenir? Le caractère baptismal sera un titre à la reviviscence de la grâce sanctifiante dès que ce baptisé aura le repentir de ses fautes commises, mais ne peut être un titre à l'octroi de la foi.

Saint Thomas admet que dans ce cas la vertu surnaturelle de foi est infusée antérieurement à la grâce et avec lui tous les thomistes et la plupart des théologiens de la compagnie de Jésus[1]. Comme le dit nettement saint Augustin la foi est la qualité de *fidèle*, qualité éminemment surnaturelle, que Dieu seul peut nous

1. Saint Thomas IIa, IIae, q. 6, a. 2 ad 3um, — in III Sent., ad. 23, q. 3, a. 2. Cajetan in Ia, IIae, q. 62, a. 4; Soto, de natura et gratia, 1, 8. Medina Banez, et Molina-Valentia, Suarez, Vazquez, Coninck, Torres. Granado, Hurtado, etc., cités par Lange, de gratia, n° 400).

donner comme lui seul peut nous donner celles de juste et de chrétien[1].

c) *La foi ne nous donne aucune facilité pour produire des actes; elle nous donne le pouvoir de faire des actes surnaturels ; par suite elle ne peut s'augmenter en nous qu'avec la grâce sanctifiante.*

Un seul acte d'infidélité conscient, par suite mortellement coupable, fait disparaître de l'âme la belle vertu de foi. En effet, si on refuse formellement son adhésion à une vérité que l'Eglise nous présente comme révélée par Dieu, on ne possède plus la vertu surnaturelle de foi. Un seul acte suffit pour nous enlever cet « habitus ». On peut multiplier les actes de foi sur tel ou tel mystère, si on refuse d'admettre un seul dogme de l'Eglise, on n'a plus la vertu infuse de foi, mais seulement une vertu acquise ou purement humaine.

Par contre cette vertu demeure en l'âme, malgré qu'on ne l'exerce pas. L'enfant baptisé a cette vertu tout en n'en faisant aucun acte, tandis que l'hérétique qui multiplie les actes de foi ne l'a aucunement.

Cette vertu de foi est donc bien singulière ; elle le paraîtra plus encore, si on considère que, comme toutes les vertus infuses, elle peut séjourner dans un sujet qui aurait le vice contraire acquis, pourvu qu'aucun acte formellement coupable de cette

1. Une des erreurs de Pélage consistait à admettre que sans la grâce, par les seules forces de sa nature, l'homme pouvait croire aux vérités révélées, une fois la révélation admise. Suarez a soin de faire remarquer qu'il s'agit de foi parfaite : « fidem vero acquisitam fore semper imperfectam, et ideo, licet concedatur naturae, absque auxilio gratiae (quelle?) non pertinere ad errorem Pelagii ». (De Gratia, II, c. 10; Vivés, VII, p. 620.)
Les semi-pélagiens soutinrent une double erreur :
1° Pour eux la foi salutaire n'était pas un don de Dieu et on n'avait pas besoin du secours de Dieu pour l'avoir;
2° Ils admettaient surtout un commencement de foi méritoire, une réelle foi chrétienne, acquise naturellement et cela pour pouvoir expliquer le dogme du salut et de la prédestination. Ils ne comprenaient pas qu'on puisse, sans cela, admettre la justice de Dieu.
Saint Augustin combat cette erreur fréquemment, surtout dans ses livres *De Natura et Gratia* et *De Praedestinatione Sanctorum*. « Quis dicat, dit-il dans ce dernier livre (c. 2), eum qui jam caepit credere nihil mereri? » Suarez ne s'est pas trompé sur cette erreur : « Massilienses, dit-il (*ibid.*, n° 26, p. 628) loquebantur de fide, quae licet esset imperfecta, esset tamen initium quoddam et inchoatio *verae* ac *supernaturalis fidei*... et hoc est quod damnant Arausicanum concilium et Patres... Fides acquisita nullo modo impetrat vel meretur infusam, neque est salutis initium... Augustinus loquitur de fide vera et Christiana, licet inchoata tantum. »

habitude contraire vicieuse ne soit pas produit. Un pécheur, qui est légitimement absous de ses fautes, reçoit avec la grâce sanctifiante la vertu infuse de tempérance quoique le vice contraire puisse persister en lui. L'habitude acquise d'intempérance ne peut être détruite ordinairement par un seul acte, à moins qu'il soit très intense.

C'est que les vertus infuses ne nous donnent pas la facilité de produire des actes. Elles nous donnent plus, puisqu'elles nous confèrent le *pouvoir divin* de faire des actes surnaturels. Le chrétien pourra ressentir contre la foi les tentations les plus violentes, il n'en restera pas moins *un fidèle*, s'il résiste à ces assauts du démon. Il pourra avoir à un haut degré la vertu chrétienne de foi, sans pour cela avoir plus de facilité à croire.

La vertu surnaturelle de foi ne lui donne aucune facilité, mais uniquement le pouvoir de faire des actes surnaturels qui se distingueront spécifiquement ou essentiellement de tout acte naturel sur le même sujet, car ces actes auront un tout autre objet formel.

Et de même que cette vertu surnaturelle ne peut être en nous que si Dieu lui-même nous la donne, elle ne pourra croître en nous que par le même moyen.

C'est Dieu qui nous donne *l'augmentation* des vertus infuses.

Nous pouvons sans doute mériter cette augmentation comme nous pouvons mériter l'augmentation de la grâce sanctifiante par nos bonnes œuvres, mais elle nous sera toujours donnée par Dieu. (Cf. Billot, op. cit., pp. 24-34, et les autres théologiens.)

Si on multiplie les actes de foi ne produira-t-on pas en son âme une augmentation de la foi?

Les actes de foi naturels peuvent créer en nous et développer une habitude de foi acquise ou naturelle, mais jamais ils ne pourront avoir quelque proportion avec la vertu surnaturelle qui vient uniquement de Dieu.

Et les actes surnaturels de foi ne pourront créer en nous une habitude naturelle de foi puisque spécifiquement ils sont distincts de tout acte naturel sur le même objet.

Ils n'augmenteront pas non plus directement la vertu surnaturelle puisque celle-ci dans son origine et dans son augmentation ne peut venir que de Dieu.

Une comparaison fera bien ressortir la nature de ce problème et en indiquera en même temps la solution.

Un enfant peut faire les mêmes actes d'obéissance qu'un serviteur. Il est clair toutefois que l'obéissance de l'un est toute différente de celle de l'autre. Dans le premier cas, nous avons des actes d'obéissance filiale, tandis que pour le serviteur, son obéissance est simplement servile.

Si l'enfant et le serviteur obéissent fréquemment aux ordres donnés, ils acquerront, l'un et l'autre, une plus grande facilité à obéir. Mais cette facilité ne tient pas au *caractère* de leur obéissance et ce n'est pas parce qu'il obéit constamment que l'obéissance du fils sera *plus filiale*. Elle ne le sera que si sa condition ou sa qualité de fils grandit. S'il s'agit d'un fils adoptif et que le Père rend plus étroite et plus intime cette adoption, le fils agira davantage comme fils. C'est donc le père qui augmentera la valeur des actes d'obéissance de son enfant en le plaçant davantage dans la condition d'enfant. Inutile de faire remarquer que les actes d'obéissance filiale ont non seulement une autre valeur ou portée juridique, mais qu'en eux-mêmes ils sont tout différents de ceux d'obéissance servile, car *autre* est la soumission de l'enfant, autre celle du serviteur.

La qualité de fils donne nullement une facilité quelconque pour obéir, mais il élève les actes du fils et leur donne un autre motif, un autre objet formel, et par suite, une tout autre valeur.

Ainsi le croyant sera d'autant plus *fidèle* qu'il sera plus juste. Dieu, en augmentant en lui la grâce, augmentera aussi toutes les vertus infuses. (Cf. Pesch, Prael. Dog., VIII, 14.)

d) Enfin la vertu de foi anime toute la vie du chrétien. — La foi demande une préférence de l'esprit et une préférence de la volonté[1].

Le croyant préfère ses connaissances religieuses à tout, car l'autorité de Dieu comme témoin est infailliblement liée au vrai. Ainsi il préférera comme règle de vérité les articles de la foi aux principes de notre raison. Il y a aussi une préférence de la volonté. « De même que la charité, dit le P. Harent, *Dict. de Théol.*, art.

1. De ratione fidei, dit saint Thomas, ut Veritas prima omnibus praeferatur. (*IIa, IIae*, q. 5, a. 4, ad 2um).

Foi, col. 383) préfère l'amitié divine à tout ce qui peut la détruire en nous rendant ennemis de Dieu, c'est-à-dire est prête à sacrifier tout ce qui la détruirait ; de même que l'espérance préfère le bonheur qu'au ciel, on trouvera en Dieu, à tout autre bonheur, qu'elle est prête à lui sacrifier..., de même dans la foi, la volonté est prête à écarter l'intelligence de tout ce qui viendrait contredire la révélation divine et à le faire constater comme faux par le seul fait de l'opposition à cette révélation. C'est non seulement reconnaître en principe l'excellence de la parole divine, mais encore la choisir en pratique comme le critère qui tranchera tous les conflits avec la prétendue science, comme la *norme* qui dominera tout dans notre intelligence ».

Le fidèle est toujours disposé à admettre tout ce que lui enseignera l'Eglise[1].

Le fidèle gouverne toute sa vie conformément à sa foi. S'il est vrai que certains savants, en entrant dans leur laboratoire, laissent de côté leurs convictions religieuses, ces savants ne sont pas catholiques, car la foi domine tout.

On ne peut pas faire en même temps sur un même sujet un acte de science et un acte de foi puisque l'acte de science suppose l'évidence directe ou indirecte, tandis que la foi n'admet une vérité que sur le témoignage d'autrui, mais l'habitude de la foi se concilie parfaitement avec l'acte de science, comme l'habitude de science s'harmonise avec un acte de foi. Notre foi comprend des vérités que l'on démontre rationnellement. Ainsi les premiers mots de notre Credo sont pour affirmer que notre foi comprend comme article l'existence de Dieu. Notre foi embrasse cette vérité comme tout autre du même symbole, alors que nous pouvons les connaître par la philosophie ou l'histoire.

La foi règle toute notre connaissance. L'Eglise, souveraine maîtresse dans les choses de la foi, peut déterminer quelle est la méthode rationnelle que l'on doit suivre pour démontrer rationnellement la religion. Le fidèle n'a rien à redire à ses enseignements.

Dans la conduite de sa vie, dans la fixation de ses devoirs, le fidèle se réglera toujours selon la foi. C'est la foi qui lui indiquera quelle est la vraie morale et non seulement la morale indi-

1. Ce qui caractérise l'hérétique est précisément son attache à sa volonté. « Inhaeret propriae voluntati, dit saint Thomas, *IIa, IIae*. q. 5, a. 3... non est paratus sequi *in omnibus* doctrinam Ecclesiae. »

viduelle, mais encore la morale sociale, la morale qui dirige tous les actes humains, c'est-à-dire les actes réfléchis et conscients.

CONCLUSION

La grâce sanctifiante est conçue par saint Thomas comme une seconde nature, puisqu'elle donne à l'âme du juste un être tout spécial, un être divin. Or, il faut que cette nature ait ses facultés pour agir. Les vertus surnaturelles de foi, d'espérance et de charité seront de réelles puissances que possède l'homme justifié, et, grâce à ces puissances, il peut connaître et aimer Dieu d'une manière supérieure à sa nature. La charité et l'espérance supposent la foi, car on ne peut espérer fermement ce qu'on ne connaît pas et aimer ce qu'on ignore. Ces trois vertus se rattachent étroitement à la vision béatifique[1].

Par notre qualité de croyant, nous sommes introduits dans cet ordre surnaturel dont la fin est la béatitude céleste. Nous ne verrons pas Dieu autrement que nous le croyons par la foi. Elle est donc transcendante l'élévation que la foi chrétienne donne à nos actes et la grandeur du chrétien *fidèle* est au-dessus des exigences de tout être créé. La vertu de foi, qui est la qualité précieuse que Dieu met en nos âmes est surnaturelle dans son entité ou son essence. Son acte diffère totalement de celui que nous pourrions produire sur le même objet matériel. Le motif qui l'anime ou l'objet formel qui le constitue est surnaturel, puisqu'il n'est autre que la connaissance de Dieu qui devient la nôtre. Infiniment précieuse, cette vertu exerce son influence sur tous les actes du chrétien, qui se prépare à l'éternité bienheureuse. Elle est, comme le dit le concile de Trente, le fondement et la racine de la justification et du salut.

E. Neveut.

1. Ia IIae, q. 62, a. 3; IIa IIae, q. 23, a. 5.

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

L'ACTION CATHOLIQUE FRANÇAISE

I. — *Ce qu'elle est*

« La participation du laïcat à l'apostolat hiérarchique », telle est l'Action Catholique : Sa Sainteté le pape Pie XI l'a définie ainsi et a pris soin, dans de nombreux documents, d'en préciser la nature, les finalités, les caractéristiques et le programme général. A plusieurs reprises il a convié le laïcat à cette collaboration : « Dites à vos fidèles du laïcat que si, unis à leurs prêtres et à leurs évêques, ils participent aux œuvres d'apostolat et de rédemption individuelle et sociale, ils sont, alors plus que jamais, le genus electum, le regale sacerdotium, la gens sancta, le peuple de Dieu que saint Pierre exalte. »

Sans doute, l'Action Catholique a-t-elle été tenue de tous temps pour un devoir : l'Eglise, c'est-à-dire les laïcs et la Hiérarchie, constitue un seul corps, « corps mystique du Christ » : de l'harmonie, du développement et de la perfection des membres dépend l'harmonie, le développement et la perfection du corps lui-même ; c'est dans l'appartenance au corps mystique de Jésus-Christ qu'il faut chercher le solide fondement dogmatique de la collaboration des laïcs à l'apostolat hiérarchique : l'incorporation du Christ se fait par le baptême et le chrétien se trouve engagé par la confirmation à la profession et à la défense de la foi.

Aussi bien l'Action Catholique n'est-elle pas d'aujourd'hui.

Mais si Sa Sainteté Pie XI y a insité avec tant de force, si ses appels à la collaboration des laïcs ont été fréquents et explicites à ce point, c'est qu'il a jugé que de nos jours l'Action Catholique présentait un caractère d'urgente nécessité ; et de ce fait il

a bien voulu donner les raisons principales : la pénurie du clergé, l'impossibilité pour celui-ci d'atteindre certaines catégories de personnes et de pénétrer dans des milieux réfractaires, la gravité des maux qui affligent la société contemporaine : ignorance religieuse, indifférence, dépravation des mœurs, laïcisme...

La France a entendu l'appel du Pontife Suprême : au cours de l'Assemblée annuelle de mars 1931, ses cardinaux et archevêques ont jeté les bases de l'Action Catholique Française : certes, nombreux étaient, et depuis longtemps, sur toute la surface de notre territoire, les laïcs apôtres : soit qu'ils fussent groupés autour de leurs pasteurs, évêques et curés, soit qu'ils fussent encadrés dans des œuvres interdiocésaines : un recensement récent de celles-ci permet d'affirmer que l'on peut en compter en France près d'une centaine, groupant quelques millions de membres et des milliers d'apôtres.

Quelle magnifique floraison et combien il nous a été sensible d'entendre le Souverain Pontife lui-même en proclamer la splendeur !

Mais que de progrès encore étaient à réaliser, notamment en ce qui concerne le recrutement persévérant d'apôtres laïcs, les méthodes de formation tendant à leur fournir un parfait « équipement spirituel », leur organisation dans les « actions catholiques » paroissiales, diocésaines et surtout la coordination sur le plan national des activités multiples et complexes des œuvres interdiocésaines, tant pour éviter les double emploi ou les heurts, que pour assurer davantage leur rattachement à la Hiérarchie ; en sorte que celle-ci puisse plus facilement les diriger : une organisation permanente s'imposait pour réaliser l'unité nécessaire au bien spirituel de toute la nation.

II. — *Sa constitution*

C'est ce dernier aspect du problème, à savoir la coordination des œuvres, qui devait retenir plus particulièrement l'attention de NN. SS. les évêques comme un des plus urgents ; l'article premier des statuts de l'Action Catholique Française définit en effet celle-ci : « L'Action Catholique Française est la coordination des œuvres déjà existantes en vue d'organiser l'action de tous les catholiques, conformément aux directions pontificales, et dans

le but de procurer à l'apostolat hiérarchique la coopération du laïcat. »

L'Action catholique ainsi comprise est placée sous la dépendance de l'Episcopat : l'Assemblée des Cardinaux et Archevêques a constitué à cet effet un Comité archiépiscopal qui comprend, avec les cardinaux, membres de droit, plusieurs archevèques et évêques désignés pour un an, à savoir : NN. SS. les archevêques de Cambrai, Rouen, Reims, Toulouse, NN. SS. les évêques de Versailles, Strasbourg, et Metz.

Ce Comité résoud les questions les plus urgentes et prépare, en ce qui concerne l'Action Catholique, le programme de l'Assemblée annuelle des cardinaux et archevêques. Et pour que NN. SS. les évêques puissent tous être saisis des questions importantes et donner sur elles leur avis motivé, celles-ci sont proposées par l'intermédiaire de l'archevêque métropolitain deux mois avant la date de l'Assemblée.

C'est donc l'Episcopat français qui se trouve ainsi collectivement à la tête de l'A. C. F.

Mais sous son contrôle une permanence était nécessaire : l'article 2 des statuts précise en effet que l'Episcopat « dirigera l'A. C. par l'intermédiaire du Conseil Central de l'A. C. F. qui aura son siège à Paris.

Ce Conseil Central, installé à Paris, 40, rue du Chevalier-de-la-Barre, est composé de quatre membres : un Président ecclésiastique, M. le chanoine Courbe, V. G. de Paris, qui prend le nom de « Secrétaire Général de l'A. C. F. », un assesseur ecclésiastique, M. le chanoine Richaud, directeur des Œuvres de Jeunesse du diocèse de Versailles ; un assesseur laïc, Me Henry Reverdy, avocat à la Cour d'appel de Paris ; un Procureur général, M. le chanoine Flaus, Supérieur des Chapelains de la Basilique de Montmartre ; désignés tous les quatre pour trois ans par l'Assemblée des cardinaux et archevêques.

Ce Conseil a pour mission : de documenter l'Episcopat sur l'objet, le fonctionnement, la vie des œuvres, et sur toutes les questions qui ressortissent à leur activité ; de promouvoir entre ces œuvres, par des relations constantes avec elles, la coordination nécessaire : de leur transmettre les directions de l'Episcopat ; d'étudier les initiatives diverses intéressant du point de vue général l'Action Catholique de France.

Ce travail de documentation et de coordination réclame évidemment la collaboration de techniciens éprouvés ; aussi le Conseil Central a-t-il été invité par les Statuts à former autour de lui plusieurs *grands comités* qui, sur le terrain de l'*enseignement*, de l'*action sociale*, de la *presse*, des *pèlerinages nationaux*, réunissent les plus hautes compétences de Paris et de la province. Ces Comités prennent officiellement leur place dans l'état-major de l'A. C. F. sous le titre de « *Conseil Général* » ; leur rôle est consultatif ; au surplus, leurs membres étant généralement choisis dans les œuvres elles-mêmes, l'on ne peut craindre qu'ils menacent en rien l'autonomie de ces dernières.

Le Conseil Central se tient en relations très étroites avec la Hiérarchie et assure, sous le contrôle du *Cardinal-Archevêque de Paris*, mandaté à cet effet, par l'Episcopat, le règlement des affaires courantes.

Le Secrétaire général de l'A. C. F. soumet au Comité archiépiscopal les questions importantes, les projets à longue portée ; il lui rend compte de sa gestion et exécute ses décisions ; il convoque les comités de techniciens pour étudier avec eux les problèmes de leur ressort. En tout temps, il peut envoyer à NN. SS. les évêques, sur les problèmes importants, des questionnaires, des rapports, une documentation, et leur demander leur avis.

III. — *Réalisations*

Le Comité archiépiscopal a tenu cinq réunions du 25 juin 1931 au 12 octobre 1932.

Il y a étudié un certain nombre de questions dans le détail desquelles on comprendra que l'on ne puisse entrer. Une partie de ces problèmes a retenu l'attention de l'Assemblée des cardinaux et archevêques le mardi 23 février 1932 et a fait l'objet d'orientations et de décisions intéressant l'Action Catholique.

Quelques circulaires ont été adressées par M. le Secrétaire général à NN. SS. les évêques. Ce dernier s'est rendu à l'appel d'un nombre appréciable d'entre eux pour des consultations diverses ou pour apporter sa collaboration à l'occasion de certaines Assemblées provinciales. Plusieurs évêques lui ont demandé de venir parler des problèmes intéressant l'A. C. F. en présence d'un grand nombre de prêtres de leur diocèse.

On ne saurait méconnaître la haute importance d'une coordination de ce genre : avec le temps elle prendra toute sa valeur, sans conteste, et ce résultat méritera d'être apprécié comme un des bienfaits les plus heureux dus à l'A. C. F.

Le Conseil Central se réunit régulièrement chaque semaine, au siège de l'A. C. F.

Des constructions ont été édifiées : bureaux, appartements réservés à NN. SS. les archevêques et évêques, archives...

La coordination des œuvres a fait plus particulièrement l'objet de l'attention de ce Conseil et l'on peut dire qu'en plus de fréquents voyages en province, elle a absorbé en grande partie l'activité du Secrétaire général et de ses collaborateurs.

Il convenait tout d'abord de faire le recensement des œuvres interdiocésaines. Ce travail, à la vérité considérable, a abouti à la rédaction d'une brochure intéressant plus de cent œuvres et fournissant à leur sujet une documentation actuelle. NN. SS. les évêques en ont reçu un exemplaire.

Une documentation plus complète, résultat de cette enquête, est tenue à la disposition des membres de l'Episcopat au siège de l'A. C. F.

La mission de coordination des œuvres supposait, outre le travail de recensement et de documentation, une prise de contact avec les dirigeants des œuvres nationales ; à cet égard, il importe de souligner avec quel empressement déférent et surnaturel les dirigeants et aumôniers généraux de ces œuvres sont venus au siège de l'A. C. F. C'est un mouvement constant qui nous laisse, à l'endroit de l'union tant souhaitée, les plus belles espérances. Non seulement la documentation désirable a été fournie, mais encore les problèmes intéressant la vie intérieure de ces œuvres ou leurs rapports entre elles, ont fait l'objet de conversations confiantes et ont trouvé, pour une part, d'heureuses solutions.

De ces dispositions, un éclatant témoingage n'a-t-il pas été donné au Saint-Siège lui-même lorsqu'en mai dernier la presque unanimité des dirigeants de ses œuvres interdiocésaines ont tenu à accompagner à Rome Son Eminence le Cardinal-Archevêque de Paris et le Conseil Central de l'A. C. F. pour être présentés au Saint Père, unis entre eux dans le cadre de l'action catholique !

Il serait superflu d'insister et l'on comprendra aisément que,

dans ces conditions, l'on puisse affirmer que d'ores et déjà s'est réalisée, dans des proportions modestes sans doute, mais nettement marquées, l'œuvre de coordination voulue par le Souverain Pontife et par l'Episcopat.

Il est peut-être intéressant de noter que la création d'un Siège qui constitue comme un Secrétariat permanent de l'Episcopat, offre des facilités singulières de contact avec l'Eglise à tous ceux qui cherchent à la joindre, encore qu'ils soient bien loin d'elle : personnalités diverses appartenant au monde littéraire, à la presse, à l'action sociale, etc... qui viennent chercher un terrain d'entente, proposer des initiatives nouvelles et faciliter ainsi la pénétration religieuse des milieux non-catholiques.

En toutes ces circonstances, il va sans dire que les représentants de l'A. C. F., conformément à leurs statuts, se tiennent en dehors et au-dessus de toute politique.

Mais ce que l'A. C. ambitionne avant tout, c'est, conformément à l'article III de ses statuts, de « procurer à ses membres une *formation chrétienne plus intense.* Pour collaborer sous l'étendard du Christ à l'apostolat de la Hiérarchie, il importe souverainement que les laïcs aient déjà reçu cette éducation personnelle, cette formation intérieure, cet équipement spirituel qui feront d'eux de vrais soldats du Christ. A cette fin, ils s'efforceront d'acquérir une connaissance toujours plus étendue et plus vivante de la doctrine chrétienne et ils s'adonneront à tous les exercices individuels ou collectifs qui assurent les progrès continus de l'âme ».

Nul doute que le Cœur du Christ auquel s'est consacrée la France en cette basilique de Montmartre dont l'ombre s'étend sur le siège de l'A. C. F. n'anime de ses ardeurs nobles et généreuses les âmes qui ont résolu de collaborer à l'apostolat hiérarchique. Déjà son règne s'étend sur le sol de notre France après bien des tristesses et dominant des appréhensions justifiées, de fortes raisons d'espérer s'affirment de plus en plus : des conversions retentissantes ; un admirable élan mystique et d'action parmi les jeunes gens des grandes écoles ; un frémissement religieux qui commence d'agiter les milieux de travail, grâce aux œuvres de conquête ; une sorte de respect, quand ce n'est pas de la sympathie, au sein des foules ; et plus haut, l'esprit de tolérance, plus encore, chez certains, l'appel aux formes spirituel-

les ! l'A. C. F. coordonnant tous ses efforts et les harmonisant pour le plus grand bien et l'unité morale du pays, n'est-ce pas un trait de génie de la part du Souverain Pontife et de l'Episcopat ?

Quelle reconnaissance nous leur devons ! il n'est pour le témoigner que de mettre au service de cette réalisation toutes nos puissances, avec cette note d'optimisme si chère au cardinal-archevêque de Paris, convaincus que Dieu nous offre l'immense grâce de vivre, à une belle époque, une belle vie.

St. Courbe,
Secrétaire général de l'A. C. F.

LES PRIMITIFS ET LE DIEU SUPREME D'APRES LE P. SCHMIDT

Sous ce titre, M. Halbwachs[1] rend compte de l'ouvrage du P. Schmidt : *Origine et évolution de la Religion*, qui a été analysé dans cette Revue[2]. Il retient surtout du livre les conclusions qui concernent l'existence d'un *Dieu suprême* chez les Primitifs. La discussion est courtoise, mais elle tend à montrer que les faits contredisent les affirmations du savant professeur de Vienne : ces dernières ne relèveraient que de préoptions, sans doute apologétiques. Il peut être utile à nos lecteurs de préciser l'état de la question, tant du point de vue de l'apologétique catholique, que de celui de l'ethnologie.

I

Tout d'abord, nous reconnaîtrons volontiers avec M. Halbwachs que la notion de *Primitifs* est conventionnelle ; il vaudrait mieux ne pas employer ce terme, mais, bien ou mal, il désigne une civilisation rudimentaire et, les termes de non-civilisés ou de sauvages n'ont guère plus de précision. Pour le P. Schmidt, le terme *Primitif* a l'avantage de situer la civilisation dont il est question, dans l'ordre du temps. La méthode historico-culturelle ayant justement pour but de tracer des délimitations

1. *Revue philosophique*, mai-juin 1932.
2. *Revue Apologétique*, janvier 1932.

géographiques et historiques dans ce domaine des peuples de basse culture où règne la plus extraordinaire confusion. Cette méthode utilisée par les ethnographes de langue allemande et qui n'est pas inconnue chez nous[1] prétend établir des aires de civilisation, déterminer entre elles des antériorités et des postériorités, enfin tracer un tableau général des diverses civilisations, en partant des plus anciennes. Les caractères de primitivité qu'énumère M. Halbwachs (p. 466) ne sont qu'accessoires dans une telle méthode ; le vrai *primitif* (du moins celui que nous nommerons tel dans l'état provisoire de nos connaissances) sera celui-là que, par nos recoupements, nous aurons établi, historiquement, être tel. Qu'il y ait dans cette détermination des hésitations et des réserves, comment le nier quand on connaît la multiplicité des éléments culturels à comparer et à situer dans le temps et dans l'espace ! Mais c'est cette tâche qu'ont entreprise les ethnologues et c'est dans ce domaine seulement qu'il est question pour eux de *primitifs*.

Nous ne conclurons pas, pour autant, que les peuples qui nous paraissent les plus primitifs soient LE Primitif. Trop d'anneaux manquent pour relier nos civilisations, même les plus anciennes, à celles de la préhistoire et, au travers de centaines, de milliers d'années, à la première civilisation humaine. Il est des ignorances qu'il faut avoir le bon sens d'avouer. Elles n'empêchent pas d'essayer de connaître. Elles ne défendent pas non plus de mettre en regard ces civilisations, qu'historiquement nous déterminons être les plus primitives, avec les plus hautes civilisations que l'histoire orientale ou la Bible nous révèlent. Ces comparaisons nous aident à mieux comprendre les religions antiques ; elles peuvent suggérer, même, des questions d'origine ou de dépendance. Il s'agit alors il est vrai de vraisemblances et d'hypothèses. Mais le bienfait d'une méthode d'études telle que celle du P. Schmidt ou de Groebner dépasse de beaucoup ce champ des hypothèses et des vraisemblances. La méthodologie historico-culturelle, en rattachant au milieu dans lequel elles sont nées les institutions religieuses, nous délivre de tous ces *à peu près* explicatifs (psychologiques ou sociologiques) qu'une science comparative, logique, arbitraire, bien qu'ingénieuse, a si sou-

1. Cf. Lafitau, Quatrefages, etc...

vent mis en circulation dans le domaine de l'Histoire des religions. C'est, à mon sens, en cela surtout qu'apparaît le bienfait d'une étude scientifique des peuples primitifs. Nous avons noté dans un précédent compte rendu que le P. Schmidt nous semblait dédaigneux et sévère pour les maîtres de l'Ecole sociologique française ; il ne reconnaît pas les services qu'ils ont rendus, mais, ce sont là réactions d'historien contre philosophes. Les historiens ne se doutent pas de toute la philosophie dont ils font usage et qui, souvent, est impliquée dans leurs plus précieuses conclusions.

II

C'est surtout à l'existence d'un *Grand Dieu* chez les primitifs et à son origine que s'est attaché le P. Schmidt. M. Halbwachs, dans le compte rendu en question, discute plus spécialement ces deux points. Il est facile (et nous nous y sommes complus autrefois) de marquer quelles sont les exigences nettes de la théologie chrétienne concernant la notion et les attributs du Dieu unique Créateur et infini, et de mettre ensuite cette idée nettement formulée en regard des expressions des primitifs, vagues, confuses ou imagées et de conclure qu'ils n'ont pas l'idée du Dieu suprême. Il me semble que la question ne se pose pas de cette façon. Si on interrogeait un de nos fidèles peu cultivé et déjà loin de son catéchisme sur Dieu, ne trouverait-on pas bien des inexactitudes et des confusions ? Et cependant notre langue est pénétrée de théologie. Pourquoi refuserait-on aux primitifs dont la langue est pleine d'images, de faire de même ? Sortons des formules scolastiques, il s'agit de savoir si les peuples que nous appelons, à tort ou à raison, les plus primitifs croient à un Dieu suprême dont ils dépendent eux et le monde. La question ainsi posée est d'ordre de simple constatation. Or nous sommes bien obligés de reconnaître qu'un grand nombre de missionnaires, sinon tous, préoccupés de déterminer les croyances exactes des peuples indiqués, n'hésitent pas à être affirmatifs. Le P. Schmidt les cite ; on peut discuter quelques témoignages ; mais il en reste tant de récents ! Pour les Pygmées, qu'on se reporte au récent livre du P. Trilles (p. 63 et suivantes) ou au livre plus ancien de Mgr Le Roy. A la *Semaine d'ethnologie* de Luxembourg

(1929), le P. Koppers nous donnait les conclusions de son exploration chez les pygmoïdes de la Terre de Feu. Toute une série d'enquêtes ont, ces années dernières, été menées ; chez les négritos des Philippines, par le P. Vanoverberg, chez les Sémangs de Malacca, par le P. Schébesta, etc. Le P. Schmidt a consigné les résultats de ces enquêtes dans son ouvrage *Der Ursprung der Gotesidee* (3 volumes : 1926. 1929. 1931). Ils méritent créance. On ne saurait rétorquer en groupe les observations des missionnaires sur les idées religieuses. Leur foi, ni notre théologie ne sont attachés à l'une ou à l'autre de leurs conclusions. Leur préoccupation du problème religieux, leur intelligence des idées et des formes du culte, leur permet de mieux voir. Ils sont des spécialistes en observation des choses religieuses, ainsi que le reconnaît loyalement Graebner. Le nombre et la qualité de ces témoins ne peut manquer de nous inspirer confiance. Certains rapprochements de Lafitau, de Petitot et d'autres sont illusoires nous n'en doutons pas, mais sur les points fondamentaux, le témoignage d'hommes qui ont eu un long contact avec les peuplades qu'ils décrivent, qui se sont posé le problème d'insérer sur les croyances indigènes, la Religion qu'ils venaient enseigner, nous paraît, en toute conscience, devoir être retenu.

III

Il reste la question de l'origine de l'idée de Dieu. Il est certain que lorsque l'on nous parle d'origine de la Religion et des idées religieuses, à quelque civilisation que l'on s'arrête, c'est à la *tradition* qu'il faut remonter. Sans nier les créations et les réformes introduites par de fortes individualités (et qui s'inscrivent d'ailleurs dans la tradition), c'est à elle que les primitifs, que tous les peuples font remonter leurs croyances et leurs coutumes religieuses. Qu'est cette tradition ? jusqu'où remonte-t-elle ? Vient-elle de l'influence de peuples voisins ? provient-elle, à travers une chaîne ininterrompue de révélations déterminées ? ce sont là des questions qu'un missionnaire, un catholique se pose à juste titre. Mais il doit n'affirmer qu'à bon escient et nuancer ses conclusions et ses convictions de réserves qu'impose la discussion scientifique. Les rapprochements sont frappants entre les peuples que la méthode historico-culturelle de Graebner et du P. Schmidt tiennent pour les plus primitifs et les premiè-

res civilisations décrites par la Bible. Nous pouvons le constater avec intérêt et rien ne nous empêche de nous efforcer de trouver la suite, la succession jusqu'à nos jours de ces civilisations. C'est une tâche ardue certes, nous l'avons remarqué. On en discutera longtemps les détails entre savants ; elle n'incrimine en rien le témoignage des missionnaires et des explorateurs, ni la valeur de la méthodologie dont nous parlons.

Enfin la croyance à un Dieu suprême peut provenir de la raison du primitif. M. Halbwachs le conteste parce qu'il se fait du prélogisme du sauvage une idée particulière. Or il nous semble que les travaux d'exploration et les enquêtes qui ont été menées depuis plus d'un siècle dans les divers territoires de peuples primitifs nous donnent une idée plus complexe de sa manière de penser et de raisonner. Le non-civilisé est un homme, en qui revivent les caractères de l'enfant : instabilité de caractère, imagination vive, sensibilité non équilibrée. Il mêle à sa manière de raisonner toutes les inconséquences et le pittoresque de nos enfants. Qu'on lise leurs légendes, leurs chansons relatées par les missionnaires. On s'en rendra compte. Mais il raisonne, il discute ; il ne formule pas le principe de raison suffisante, mais il s'en sert. Il lui arrive de créer des fantômes ; sommes-nous exempts de ces illusions ? de mal raisonner, certes ; n'avons-nous rien à nous reprocher sur ce point ? sinon que nos paralogismes sont moins grossiers. Le raisonnement, qui appelle Dieu, ne nous paraît nullement au-dessus de leur portée et des ethnologues le croient avec nous. Est-ce à dire que c'est leur seule raison qui a créé en eux l'idée d'un Dieu suprême, ou qui l'a conservée, nous ne saurions l'affirmer ; mais une réaction s'est dessinée depuis longtemps contre les conceptions minimisées de l'intelligence du primitif ; ces conceptions ont leur origine dans le désir d'en trouver un point de départ, aussi rudimentaire que possible, d'une évolution progressive de l'humanité, et, aussi, dans la préoccupation de faire de la religion, à son origine, et dans ses développements, une éclosion enfantine de la crainte et de la vie sociale se créant des représentations.

Concluons ces simples observations en marquant l'indépendance des travailleurs chrétiens qui s'occupent d'ethnologie. Ils sont sur un terrain libre ; qu'ils utilisent les méthodes scientifiques ; le reste viendra, et est déjà venu, par surcroît.

A. Bros.

CHRONIQUES

Chronique d'Histoire du Moyen âge

I. MACHIAVEL, *Le Prince*, traduction de COLONNA D'ISTRIA. Introduction de Paul HAZARD (Textes et traductions pour servir à l'histoire de la pensée moderne. Collection dirigée par Abel REY, professeur à la Sorbonne). Paris, Alcan, 1929.

II. PAUL FOURNIER et GABRIEL LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident*, 2 vol. Paris, Recueil Sirey, 1931-1932.

III. AUGUSTIN FLICHE, *Histoire du Moyen Age*, tome II : *L'Europe occidentale de 888 à 1125* (Histoire générale publiée sous la direction de Gustave GLOTZ), Paris, Presses universitaires, 1930.

IV. LOUIS HALPHEN, *L'essor de l'Europe* (*XIe-XIIIe siècles*) (Peuples et civilisations, *Histoire générale*, publiée sous la direction de Louis HALPHEN et Philippe SAGNAC), Paris, Alcan, 1932.

V. LÉON MIROT, *Manuel de géographie historique de la France*, Paris, Aug. Picard, 1930.

I. *Le Prince* de Machiavel a reçu une traduction nouvelle de Colonna d'Istria. Ce document est bien à sa place dans la collection : *Textes et traductions pour servir à l'Histoire de la pensée moderne*, dirigée par M. Abel Rey, professeur à la Sorbonne. Il est précédé d'une substantielle introduction de M. Paul Hazard.
Chacun sait que l'illustre auteur florentin écrivit *Le Prince* en 1512. Il est dédié à Laurent de Médicis. Ce livre aide à comprendre le moyen âge par le contraste violent qu'il présente avec toutes les théories politiques antérieures. Aux siècles précédents, les doctrinaires s'étaient efforcés, soit du côté des souverains, soit du côté des papes, de déduire les bases du pouvoir

politique des données de la foi. Même au temps de Philippe-le-Bel, les légistes s'appuient avec complaisance sur les paroles de l'Ecriture.

Avec Machiavel, la perspective change complètement. Il n'est pas philosophe. Son œuvre n'est nullement déduite. Il n'a cure des principes. Il a observé avec acuité et il consigne le résultat de ses observations. « Je n'ai rien trouvé, dit-il, qui me parût plus cher et plus digne de mon estime, que la connaissance des actions des grands hommes, apprise par moi grâce à une longue expérience de notre temps, et à une continuelle étude des temps anciens. » Son champ d'observation n'était guère moralisant. La Renaissance italienne, aux XIV[e] et XV[e] siècles, a été marquée par un déchaînement des énergies individuelles. L'Italie, privée des deux pôles régulateurs de son activité : la papauté émigrée à Avignon, puis déchirée par le schisme — et l'empire des Hohenstauffen exterminé sous les anathèmes pontificaux, l'Italie est devenue un champ clos où les petites principautés s'élèvent, se renversent, se font la guerre et mettent en relief ce type nouveau : le « tyran » à la fois violent et raffiné qui ne pose aucune limite à son avidité de jouir.

C'est ce bouillonnement d'ambitions effrénées que Machiavel a eu sous les yeux. Et son « tyran » préféré, celui qu'il loue sans cesse, qu'il prend pour modèle, est César Borgia. « Si donc, dit-il, on considère toutes les démarches du duc (César B.), on verra qu'il avait établi de grands fondements pour sa future puissance, et je ne juge pas qu'il soit inutile d'en parler parce que je ne saurais proposer à un prince nouveau de meilleurs préceptes que l'exemple de ses actions. »

La méthode suivie par l'auteur du *Prince* apparaît clairement. C'est un empirisme politique. Il n'y a qu'une chose qui compte : le succès. Les moyens employés n'ont de valeur que par rapport au succès. Tout est bon qui le produit. « Un homme qui, dans toutes les circonstances, professe l'honnêteté absolue ne peut que se perdre parmi tant d'hommes déshonnêtes. Un prince qui veut se maintenir doit apprendre à pouvoir être malhonnête, et à l'être ou ne pas l'être suivant les circonstances. » Mais la religion ? dira-t-on. Pour Machiavel, le problème religieux n'existe pas. S'il le niait, ce serait encore une façon de le poser. Mais il ne le conçoit même pas. Il n'évolue jamais dans l'ordre

surnaturel, il ne vit que dans l'ordre des faits immédiatement accessibles. La religion est un fait comme un autre. Il faut la plier au service du Prince ; et il admire les facilités qu'elle donne pour le gouvernement des principautés ecclésiastiques.

Un tel livre marque une date importante. Il est en rupture complète avec le moyen âge. Machiavel ne pense plus en chrétien. Il est même étrange de voir à quel point la Renaissance italienne a été pénétrée de paganisme, au point de ne laisser subsister dans *Le Prince* aucune trace d'inquiétude religieuse, aucune hésitation sur la souveraineté du fait substituée à la majesté du droit. Ces réserves faites, il n'en faut pas moins noter la finesse et parfois la profondeur des observations. Il faut y reconnaître aussi le premier effort vigoureux pour fonder la science politique sur l'observation. Cette science, si difficile, ne saurait suffire à la direction des hommes. Dès qu'elle entre dans le domaine de l'application, elle passe sous l'empire de la morale ; mais elle ne saurait se constituer, comme toute autre science, en dehors des faits.

II. Nous possédons enfin, dans notre langue, grâce à MM. Paul Fournier et Gabriel Le Bras, une *Histoire des collections canoniques en Occident*, qui n'existe d'ailleurs, telle quelle, dans aucun autre pays. Cette œuvre capitale est le résultat de toute une vie de travail, de la part de M. Paul Fournier, maître incontesté dans cette matière, — et de la collaboration, exceptionnellement brillante, d'un de ses élèves, M. G. Le Bras, actuellement professeur à la Faculté de Droit de Paris.

Des travaux analogues existent en langue allemande. Tous les érudits ont utilisé les travaux de Maassen et de Schulte. Le premier n'embrasse que la période pré-isidorienne (antérieure au IXe siècle) ; le second prend son point de départ dans le Décret de Gratien (XIIe siècle). Il y avait donc une longue période, extrêmement riche et touffue, entre les Fausses Décrétales et le premier essai de synthèse canonique, pour laquelle nous manquions de fil conducteur. C'est cette vaste matière qu'ont traitée les deux volumes de MM. Fournier et Le Bras.

Ce n'est pas leur seul mérite — déjà remarquable — d'avoir débrouillé un chaos de textes juridiques, dont un certain nombre sont encore inédits. Ce qu'il faut souligner avec autant d'attention, c'est leur méthode. Tandis que Maassen, dont les deux

auteurs sont loin de méconnaître le haut mérite, s'était borné à dresser la bibliographie des collections canoniques et à faire l'histoire externe de leur formation et de leurs procédés de composition, ses émules français ont poussé plus loin l'esprit d'investigation. Dans les textes canoniques, il n'y a pas qu'une juxtaposition ou un amalgame d'autorités conciliaires et pontificales, il y a un esprit qui dicte les choix, suggère les modifications, voire inspire les falsifications. Il y a une manière gallo-romaine, franque, celtique, anglo-saxonne, germanique, de comprendre la discipline de l'Eglise et de l'appliquer. L'ouvrage français a fort bien saisi et dégagé ce qu'il est permis d'appeler la vie du Droit. Celui-ci n'est pas une entité indépendante. Il plonge par toutes ses racines dans l'histoire. Il l'éclaire profondément, car on ne conçoit pas l'étude d'une société, qui laisserait dans l'ombre les règles auxquelles elle prétend obéir. Mais à son tour, il est éclairé par elle, par les courants d'idées qui la traversent, par ses besoins de réforme, par les luttes qui la tourmentent. Les textes canoniques qui précèdent la réforme grégorienne et ceux qui la suivent sont significatifs à cet égard. Les prérogatives pontificales, si elles ont les mêmes lignes essentielles, n'ont pas tout à fait la même physionomie dans les uns et dans les autres.

Par là, on voit suffisamment que les deux auteurs n'ont pas seulement fait œuvre d'historiens, au plein sens du mot. Si l'on ajoute que l'ouvrage, soit dans ses nombreuses divisions, soit dans son exposé est d'une clarté parfaite, on comprendra que nous n'hésitions pas à le considérer, en son genre, comme un chef-d'œuvre. Ceux qu'intéresse l'histoire du moyen âge ne pourront se passer d'y recourir.

III. L'*Histoire générale*, publiée sous la direction de M. Glotz, s'est enrichie d'un volume compact : *L'Europe occidentale de 888 à 1125*, dû à la plume de M. Augustin Fliche. L'auteur était bien préparé à écrire cette histoire par ses travaux antérieurs, notamment par son important ouvrage sur *Le règne de Philippe Ier* et par ses deux volumes sur *La réforme grégorienne*.

La difficulté d'une histoire générale de la période envisagée résidait surtout dans le groupement des faits si disparates et si profondément emmêlés. Le savant historien a divisé son ample matière en trois parties : 1° Les conséquences du démembrement de l'empire carolingien (888-962) ; 2° Problèmes politiques et re-

ligieux de 962 à 1125 ; 3° La civilisation occidentale aux x[e] et xi[e] siècles.

La première partie est bien caractérisée par son titre. Le démembrement de l'empire a eu des conséquences incalculables : de vains essais de reconstitution, l'effort de chaque partie de l'Europe pour s'organiser avec indépendance, le développement de la féodalité, l'emprise des puissances séculières sur l'Eglise, l'abaissement de la papauté, la création du saint empire romain germanique. Ces grandes questions ne pouvaient être qu'esquissées. M. Fliche l'a fait en tenant compte des résultats les mieux acquis de la science historique.

Le titre de la seconde partie peut sembler un peu vague. On pourrait l'employer pour n'importe quelle période de l'histoire. A vrai dire, il était difficile de trouver un titre général, qui ne parût pas un peu systématique. Pourtant le xi[e] siècle est caractérisé, d'une façon assez générale, par un effort de reconstitution. L'Eglise, d'abord, force primordiale du moyen âge, s'affranchit de la tutelle séculière et prend son essor avec la papauté grégorienne, Guillaume-le-Conquérant fonde le royaume Anglo-normand, les Capétiens commencent à constituer la monarchie française, les empereurs d'Allemagne assurent leur souveraineté sur les grands féodaux, l'idée de croisade se forme et prend corps à la fin du xi[e] siècle. Tous ces grands mouvements s'opèrent, bien entendu, avec des alternatives de hausse et de baisse. Mais ils sont au fond des activités dominantes qui se déploient. M. Fliche a retracé avec clarté le va-et-vient des événements. Peut-être n'a-t-il pas assez mis en relief le caractère des institutions, qui permettent au lecteur ordinaire de dominer plus facilement un paysage historique.

La troisième partie sur *La civilisation*, très courte (70 pages) est bien informée. Nous aurions aimé toutefois que l'auteur marquât l'influence commerçante du mouvement communal sur le développement de la vie urbaine. Par ailleurs, ses développements sur l'art roman, malgré leur sobriété, nous ont paru d'un haut intérêt.

En somme, cette contribution à l'histoire générale du moyen âge tient compte de la plupart des travaux importants de toute catégorie qui ont paru sur les questions traitées. On peut professer sur tel ou tel point une opinion différente. Mais l'exposé

est clair et il rendra de grands services aux étudiants et au public cultivé.

IV. M. Halphen a fait aussi une étude d'histoire générale dans son ouvrage *L'essor de l'Europe* (XIe-XIIIe siècles). C'est une œuvre maîtresse. C'est le fruit mûr d'une longue expérience historique. L'histoire du moyen âge se complique et s'amplifie à mesure qu'on descend le cours des siècles. Faire revivre trois siècles aussi agités que le XIe, le XIIe et le XIIIe siècles, c'était non seulement retracer la figure changeante de l'Europe, mais celle d'une partie de l'Afrique et de la plus grande partie de l'Asie. M. Halphen a poursuivi cette tentative avec une rare vigueur.

Le rôle de l'Eglise et de la papauté, qui nous intéresse particulièrement dans cette Revue, est traité non seulement avec un bel effort d'impartialité, mais avec une pénétration et une compréhension, auxquelles les historiens étrangers à nos croyances, ne nous ont pas toujours habitués. Les travaux des historiens croyants et des Facultés catholiques ne sont certainement pas étrangers à ces résultats.

Qu'on lise, par exemple, les pages consacrées à la régénération de l'Eglise au XIIe siècle. « Saint Bernard se transporte, dès 1115, dans la vallée sauvage de Clairvaux, près de l'Aube, y installe sa nouvelle abbaye, filiale de Citeaux, y impose à ses compagnons la plus austère des règles et la plus dure des existences, proscrit impitoyablement tout ce qui pourrait sembler luxe, confort, plaisir du corps ou de l'esprit. Il veut que le moine cistercien donne à tous les clercs — séculiers comme réguliers — l'exemple d'une vie vraiment religieuse. Et c'est pourquoi, aux yeux de l'ardent réformateur qu'est saint Bernard, Clairvaux ne suffit pas : il faut que, sur le type de l'abbaye modèle, d'autres abbayes se fondent dans la chrétienté tout entière, pénétrées des mêmes idées, régies selon les mêmes principes, astreintes au même ascétisme et prêtes à devenir à leur tour des foyers de propagande active. Les vœux de saint Bernard sont exaucés avec une extraordinaire rapidité. » Les pages de ce mouvement et de cette intensité de vie abondent dans l'ouvrage.

L'histoire des idées elle-même n'est pas négligée. Elle se présente avec une information très avertie, des traits sûrs et fortement burinés. Après avoir décomposé la méthode de saint Thomas, dans la *Somme théologique*, M. Halphen écrit : « Le ton

est simple, dépouillé de tout souci littéraire. Mais cette simplicité voulue n'exclut pas la profondeur. Saint Thomas a beau rappeler que la théologie, science du « divin », travaille sur les données de la Révélation et non sur celles de la raison ; il a beau dire qu'elle n'a rien à voir avec la théodicée des philosophes ; fidèle au programme qu'il s'est tracé une fois pour toutes, il ne cesse d'un bout à l'autre de son livre de souligner l'accord des textes sacrés et de la doctrine d'Aristote ou de rendre compte par une explication nouvelle des affirmations en apparence contradictoires relevées avant lui dans les textes aristotéliciens, qu'un de ses confrères dominicains, frère Guillaume de Moerbeke, a contrôlés à son intention sur les originaux grecs. De cette confrontation incessante se dégage, à la longue, tout un système philosophique, aristotélicien dans son essence, quoique présenté selon l'ordre théologique et en fonction des textes sacrés. Or ce système que saint Thomas a eu l'occasion de préciser lui-même quand, dans sa *Somme contre les Gentils*, il s'est donné pour tâche d'exposer suivant les voies « de la raison naturelle », à l'usage des mécréants musulmans et païens, les vérités humaines qui conduisent l'esprit vers les vérités célestes, n'a pas seulement retenu l'attention des contemporains par son ordonnance merveilleuse, il les a davantage encore frappés par la parfaite concordance qu'à première vue il semblait établir entre les textes des livres saints et les conclusions d'une science, à laquelle la plupart se fussent depuis longtemps ralliés s'il n'y avaient aperçu un péril grave pour leur âme. D'un bel élan, saint Thomas avait supprimé l'obstacle, trouvé que de l'inconnaissable au connaissable, du dogme à la science, le passage était possible et nécessaire ; il avait réconcilié la théologie et la philosophie, sans les abaisser jamais l'une devant l'autre ; il en avait fait deux collaboratrices, ayant chacune leur rôle, mais concourant toutes deux au même but : le triomphe de la foi. »

Le rôle de la papauté est traité d'une manière aussi large et aussi compréhensive. Les pages sur Grégoire VII, sur Innocent III, sur Innocent IV sont d'une belle venue, et témoignent d'une assidue fréquentation des textes. Toutefois le souci indispensable d'une forte condensation lui a fait parfois gauchir certains traits. Il écrit : « Grégoire VII se proposa, dès son entrée en charge, d'éliminer de la vie de l'Eglise l'action du pouvoir civil,

en soumettant les rois et seigneurs à l'autorité effective du Saint-Siège. » La première pensée du grand pape ne fut pas celle d'une lutte contre les souverains, mais celle d'une collaboration, comme en témoigne la lettre qu'il écrivait, dès le début de son pontificat, au duc Godefroy de Lorraine : « Au sujet du roi Henri IV, dit-il, personne n'aura plus souci que nous de sa gloire présente et future... si en suivant la voie de la justice il acquiesce à nos avertissements et à nos conseils. » Et à ce moment-là (1073), Henri IV s'était mis hors de l'Eglise, en conservant ses conseillers excommuniés. Il y fut réintégré en 1074. De plus, Grégoire VII est longtemps hésitant et même dupe des palinodies du jeune roi. Même après le décret contre l'investiture laïque (1075) il sent confusément qu'il y aurait peut-être des distinctions à faire et demande au roi de lui envoyer des messagers pour en discuter avec lui. Ce qui est hors de doute, c'est que l'initiative des hostilités appartient à Henri IV et non à Grégiore VII. M. Halphen, d'ailleurs, ne le conteste pas ; mais aurait pu le mettre en relief.

Il a vu également avec pénétration le rôle d'Innocent III « dont les circonstances firent pendant quelquelques années l'arbitre des destinées européennes ». Toutefois, il nous paraît accorder trop d'importance, dans la pensée du grand Pontife, à la fausse *Donation de Constantin*. « Dans cet acte, sorti d'un bout à l'autre de l'imagination d'un faussaire du VIIIe siècle, mais dont l'authenticité ne lui paraît pas douteuse, il voit le fondement de la puissance temporelle du Siège apostolique, d'une puissance qui déborde le cadre étroit de l'Etat de saint Pierre pour englober l'Europe occidentale dans son entier. » Innocent III a cru à la fausse *Donation* comme tout le Moyen-âge. Mais elle est dans sa doctrine un argument subsidiaire. L'essence de ses prérogatives temporelles, il la place dans son titre de « Vicaire de Dieu ». Nous avons relevé nous-mêmes, dans notre étude *sur la formation de la « théocratie » pontificale* (Mélanges F. Lot), une série de textes qui ne laissent aucun doute à cet égard. Pour n'en citer qu'un seul : « Le Christ, dit Innocent III, n'a pas seulement laissé à Pierre l'Eglise universelle, mais tout le siècle à gouverner (totum sæculum gubernandum. »

Nous ne voulons pas nous attarder sur ces imperfections inévitables dans une œuvre d'une telle envergure. On est plutôt

frappé par leur petit nombre. L'ensemble de l'ouvrage, par l'étendue de l'information, par sa présentation nette et homogène, par la force de la pensée, est d'un maître historien.

V. M. Léon Mirot a publié un *Manuel de géographie historique de la France*. L'auteur a pris soin de spécifier nettement son intention. Il ne prétend pas apporter des connaissances nouvelles capables d'enrichir la science géographique. Il a voulu mettre au point « les données actuellement acquises sur la formation territoriale, ecclésiastique, administrative de la France, des origines à l'heure actuelle, afin de rendre quelques services aux étudiants d'histoire et plus particulièrement aux candidats à l'Ecole nationale des Chartes ». On ne saurait mieux indiquer l'utilité d'un tel ouvrage.

Les travaux relatifs à la géographie historique n'ont certes pas été négligés en France. A partir du xviii[e] siècle la bibliographie en est très abondante. M. Mirot en a fait l'historique avec soin. C'est au xix[e] siècle surtout qu'ils ont été poursuivis avec un succès croissant. Il faut mentionner avec une estime spéciale ceux de Victor Duruy, de Henri Wallon et de Dussieux. Mais l'un des plus grands maîtres en cette matière est Auguste Longnon, dont l'Atlas historique s'arrête malheureusement en 1380.

M. Mirot a utilisé largement la science de ses devanciers, et l'on peut suivre, dans son *Manuel*, toutes les transformations successives du territoire français. On peut y voir croître ou diminuer l'importance des cités, discerner l'origine de leurs noms, le tracé des provinces, leurs vicissitudes, les conquêtes, la formation de la France, le mouvement de ses frontières, son organisation successive, selon les époques — le tout constamment accompagné de cartes qui éclairent les explications.

L'histoire sans géographie serait complètement aveuglée. La difficulté, pour ceux qui s'intéressent aux questions historiques, était la perte de temps pour trouver les cartes correspondantes. M. Mirot, en mettant à la disposition de tous les chercheurs un manuel commode, rend un service important non seulement aux étudiants, mais à tous ceux qui ont souci de localiser les faits du passé dans le cadre où ils se sont produits.

H.-X. Arquillière.

Chronique de Théologie Dogmatique

SOMMAIRE

1° GÉRARD PARIS, O. P. *Divisio schematica Summæ theologicæ S. Th. Aq.* — Marietti, Turin et Rome, 2 éditions, 5 lires ou 3 lires 50.

2° EMERIC PISZTER, O. Cist. *Chrestomathia bernardina.* 392 p. in-8°. Marietti, Turin, 18 lires ital.

3° CHR. PESCH, S. J. *Compendium theologiæ dogmaticæ.* Tome III, 314 p. in-8°. Herder, Fribourg.

4° E. DUPLESSY. *Le Dogme catholique,* 566 p. in-16. Bonne Presse, Paris, 10 fr.

5° L. ROUZIC. *Les Sacrements en général.* 214 p. in8° couronne, Lethielleux, Paris. 12 fr.

6° SCHEMBRI, O. S. Aug. *De Sacramentis,* vol. II, 342 p. in-8°. Marietti, Turin, 14 lires ital.

7° P. THOMAS DE VILLENEUVE GERSTER DE ZEIL, ord. cap. *Purgatorium.* 108 p. in-8°. Marietti, Turin, 5 lires ital.

8° FR. MUGNIER. *La Passion de Jésus-Christ d'après S. Thomas d'Aquin,* 306 p. in-8°. Téqui, Paris, 10 fr.

9° OLYMPIOS N. KITSIOULA. *E theia echaristia ôs thusia,* 352 p. in-8°, Chalkiopoulou, Athènes, sans indication de prix.

10° L. ROURE, S. J. *L'Au-delà,* 202 p. in-32, Beauchesne, Paris.

11° R. P. MONSABRÉ, O. P. *La vie future,* in-8° couronne, 306 pages. Paris, Lethielleux, 12 fr.

1. — En trente-quatre tableaux synoptiques, occupant chacun une grande page in-4° qui n'est pas toujours complètement remplie, le R. P. Gérard Paris nous donne un résumé synthétique de la Somme théologique de S. Thomas, pour nous permettre, en l'étudiant, de ne jamais perdre de vue l'enchaînement des articles et des questions : un tableau d'ensemble ; huit pour la Prima Pars ; sept pour la Prima Secundae ; dix pour la Secunda Secun-

dae, et huit pour la Tertia Pars. Chaque tableau écrit tout entier au recto de la page qu'il recouvre plus ou moins complètement, peut se détacher du volume qui sert comme de souche et, pendant une étude, s'intercaler successivement entre les feuillets de la Somme auxquels il se rapporte.

A mon avis, ce genre de tableaux synoptiques me paraît devoir profiter surtout à ceux qui les font eux-mêmes. Vouloir dispenser étudiants ou lecteurs de S. Thomas d'en entreprendre de pareils serait leur rendre un très mauvais service. Cette réserve faite, et dès lors qu'on accepte le genre, les tableaux du P. Gérard Paris me paraissent aussi exacts que beaucoup de ceux que l'on pourrait faire, et faciles à consulter.

2. *La Chrestomathie de S. Bernard*, par le R. P. Emeric Piszter ne relève pas du tout du même genre littéraire. Elle n'a rien d'un tableau synoptique. C'est un recueil de morceaux choisis de S. Bernard. Même si l'on trouve heureux le choix des morceaux, la façon de les répartir le paraîtra beaucoup moins. La disposition adoptée par le compilateur (c'est le nom que se donne le Père lui-même) paraît vouloir donner l'impression d'un recueil méthodique et complet de la théologie de S. Bernard.

La première partie, théologie générale, donne de bonnes et belles pages sur la révélation, sur les miracles, les martyrs, l'Eglise et ses notes, sur l'Ecriture et les saints Pères, sur le Pape, les évêques, voire sur les chanoines et les abbés. On aurait tort d'y chercher, comme la table des matières porterait pourtant à le faire, une apologétique d'après S. Bernard.

La seconde partie, Théologie spéciale, se rapprocherait davantage d'un résumé du dogme d'après ce docteur.

La troisième, la meilleure, Théologie morale, nous livre la pensée de S. Bernard sur la vie et les vertus chrétiennes, sur la vie aussi et les vertus des religieux, et même sur quelques points de la vie mystique.

Il eût mieux valu, pour mieux réussir une vraie Chrestomathie, ne pas paraître viser à laisser un résumé, donner en conséquence des morceaux choisis, moins fractionnés, répondant à moins de 281 titres, et surtout disposés d'après un plan moins étranger aux préoccupations de S. Bernard et de ses contemporains. Nous avons dans le volume du P. Piszter du S. Bernard découpé en

petits morceaux répartis d'après l'idée qu'on se fait aujourd'hui (et pas encore partout) d'une encyclopédie théologique. Mieux eût valu moins d'étiquettes en même temps que moins de morceaux étiquetés, et plus de relief pour les idées maîtresses de S. Bernard.

3. — A la différence des deux volumes dont nous venons de parler et dont chacun forme un ouvrage complet sinon parfait, le volume du R. P. Christian Pesch, que nous rencontrons maintenant, n'est qu'un fragment d'ouvrage. C'est le troisième volume d'un compendium de théologie dogmatique qui doit en compter au moins quatre. L'auteur est connu surtout par ses neuf gros volumes de Prœlectiones dogmaticæ, maintenant achevées, et en cours de publication depuis plus de quarante ans déjà. Le Père Augustin Deneffe, son confrère, nous donne aujourd'hui la quatrième édition du IIIe tome du compendium, moins connu et moins ancien. Quatre traités suffisent à le remplir : De Verbo Incarnato, De Beata Virgine Maria et De cultu Sanctorum, De gratia, De virtutibus Theologicis. Ces traités nous valent cinquante et une thèses, nombre qui n'a pas été choisi à priori et de façon arbitraire. Les thèses, clairement énoncées, toujours accompagnées de leurs notes théologiques, presque toujours de références à la Somme de S. Thomas, commencent par un état de la question et se continuent par des arguments en nombre variable et Pères non exclus. Souvent les thèses sont suivies de corollaires et de scolies qui mettent au courant des discussions d'écoles. La préoccupation de réduire les dimensions du livre et de condenser la doctrine a fait que nous retrouvons dans le volume IIIe du compendium et peut-être même sous un jour plus avantageux, tout l'essentiel des volumes de Proelectiones qui lui correspondent, les IVe, V^e^ et VIIIe.

4. — Le dernier volume de M. Duplessy — Le Dogme catholique— n'est lui aussi qu'une petite pierre d'un plus grand édifice. Il est le tome IVe d'un cours supérieur de religion. Les trois premiers tomes constituent une apologétique qui remonte à plusieurs années déjà et dont nos chroniques n'ont à peu près rien dit. Le tome IVe commence une nouvelle série, l'exposé de la religion. Pour son compte il expose le dogme; les deux volumes qui le suivront exposeront la morale et les moyens de sanctifica-

tion. Cet exposé du dogme catholique est un travail de seconde main, où furent utilisés pères, théologiens et prédicateurs. C'est un résumé clair, court, exact, personnel, suffisamment complet, et même suffisamment approfondi de la doctrine de l'Eglise sur Dieu, sur les créatures, sur l'Incarnation et la Rédemption et sur les fins dernières. Evidemment, malgré le titre, ce n'est pas tout le dogme, mais les doctrines sur la grâce et sur les Sacrements nous seront données dans le volume sur les moyens de sanctification.

Pourquoi l'auteur n'a-t-il pas fait pour l'Eglise ce qu'il a fait pour l'existence et les attributs de Dieu, ce qu'il a fait pour les créatures ? Il en avait longuement parlé dans son apologétique ; il y revient pourtant dans son exposé du dogme et il a raison. J'eusse aimé qu'il nous eût donné aussi le dogme de l'Eglise. Si l'Eglise est matière apologétique, elle est aussi matière dogmatique, et il eût été à propos d'exposer le dogme de l'Eglise après celui de la Rédemption.

Peu de défauts à signaler par ailleurs. Quelques fautes d'impression, par exemple, page 323, que je « puise vous dire », il faudrait puisse. Quelques inadvertances, par exemple, page 22, l'étymologie du mot trithéisme « tiré de deux mots grecs qui signifient croyance (?) en trois dieux ». Quelques oublis, par exemple, un tout petit renseignement sur le problème soulevé par l'identité de l'écrivain qui se donne pour Denis l'Aréopagite. Quelques enfantillages, par exemple, p. 72-74, la trop longue série des vestiges de la Trinité dans la nature. Quelques confusions, par exemple, sous le titre nécessité de la Rédemption, l'auteur mêle inopportunément deux questions connexes mais pourtant distinctes, la nécessité de la Rédemption et celle de l'Incarnation. Peut-être aussi, ce qui nous est dit (p. XI) du dogme nouveau est-il un peu excessif au moins dans l'expression qui probablement revêt mal une pensée juste. Un dogme nouveau n'est « ni une vérité nouvelle, ni une vérité nouvellement connue. Bien mieux, si on l'avait définie c'est qu'on avait reconnu qu'elle avait toujours été crue dans l'Eglise. Dogme nouveau, mais vérité ancienne. » Est-ce bien vrai ? Les vérités virtuellement révélées et virtuellement crues sont bien d'une certaine façon, quand on les a enfin officiellement explicitées par

une définition, autre chose que « des vérités anciennes qu'on avait toujours crues dans l'Eglise ». Elles étaient crues dans d'autres où d'abord on ne les voyait pas. Elles avaient droit à être crues si on les avait connues, mais on ne les connaissait pas elles-mêmes, mais seulement les principes qui les renfermaient, et d'où elles finissent par sortir. Il y avait tout un travail à faire pour qu'elles fussent connues et donc crues. Il y a eu sur ces matières toute une série d'études et de discussions qui paraît avoir trop échappé à l'auteur. Dans son exposé sur le Sacré-Cœur il n'a fait aucune allusion au cœur eucharistique, et j'incline à croire que c'est voulu, puisque sur toutes les questions connexes il est assez informé pour que l'omission ne vienne pas de l'ignorance. Et ce n'est pas cette fois parmi les défauts qu'il faut faire figurer cette omission voulue. Page 486, à propos de la mort et des funérailles, j'aime aussi à relever comme tout l'opposé d'un défaut, tout un petit passage particulièrement opportun sur les couronnes aux inhumations. L'auteur délicat et nuancé ne tonne pas contre elles et n'essaie pas de les pulvériser. Il rappelle que l'Eglise prescrit de poser sur la tête des enfants morts entre le Baptême et l'âge de raison une couronne de fleurs, et sans les prescrire ni même les conseiller sur le cercueil des grandes personnes, elle n'en interdit pas cependant l'usage. Tout ce qu'il nous dit est bien plus juste et bien plus opportun que la manière de faire et de parler de certains prêtres qui, au grand scandale des familles, croient devoir se changer en gendarmes ou commissaires de police pour dresser procès-verbal contre les couronnes aux inhumations et réclament sinon même appliquent des sanctions contre ceux qui veulent en couvrir leurs défunts. Le « ni fleurs ni couronnes » des familles chrétiennes est digne d'éloges, mais le contraire n'est ni un délit ni un péché. Cette sage modération est une des caractéristiques de tout l'ouvrage.

5. — Les quatre livres déjà recensés appartiennent à la dogmatique générale. Ils touchent à tout le dogme, qu'ils atteignent en lui-même directement, ou bien à travers S. Bernard ou S. Thomas d'Aquin. L'étude de M. Rouzic sur les Sacrements en général, est une monographie, l'étude d'un point particulier du dogme, l'étude non pas de chacun des Sacrements, mais du dogme sacramentaire en lui-même. Dès les débuts de la *R. P. A.*

plusieurs des notes bibliographiques plus ou moins anonymes qui occupent ses dernières pages ont attiré l'attention des lecteurs sur les brochures et volumes du chanoine, puis abbé Rouzic. « Excellentes lectures pour les jeunes », et qui, sur certaines matières, par exemple sur l'amitié, « donnent tout ce qui a été dit de meilleur ». De bonne heure, des notes bibliographiques, le nom et les livres de M. Rouzic pénétrèrent dans nos chroniques. Tour à tour, nos recenseurs de théologie morale, de pastorale, d'éducation, de mystique et d'ascétique ont à s'en occuper, et toujours pour les recommander. L'ouvrage d'aujourd'hui qui n'est pas écrit spécialement pour les jeunes, mais pour le grand public, n'est pas égaré par mégarde ou distraction dans une chronique de théologie dogmatique. Il y est bien à sa place, c'est un livre de doctrine, de théologie dogmatique, bien que la lecture en soit facile, le langage clair et la présentation élégante.

Trois parties : la première, sous le titre nature des Sacrements nous donne de bonnes pages de dogme, sur les Sacrements en eux-mêmes, dans leurs éléments constitutifs, dans leur caractère à la fois conventionnel et symbolique. A l'exposé doctrinal se mêlent d'intéressantes considérations apologétiques ou historiques. Deux passages m'ont paru quelque peu énigmatiques : p. 2, l'étymologie du mot Sacrement « formé de la combinaison des deux termes *sacrum* et *secretum* » ; l'idée peut être juste, pas l'expression, il y a deux sens d'un terme, non combinaison de deux termes. P. 77, l'allusion que je crois avoir comprise sans en être tout à fait sûr, et que le grand public comprendrait peut-être plus difficilement — et sans que ce fût de sa faute — à certaines idées de Mgr Duchesne.

La 2[e] partie, Effets des Sacrements, se confine strictement dans un utile exposé de doctrine et d'opinions. Il est net, suffisant, et sans trop de profondeur. Un seul détail me paraît d'une exactitude contestable : p. 143, faut-il vraiment mettre la Pénitence avant l'Eucharistie dans l'ordre de nécessité des Sacrements ? La nécessité du second est inconditionnelle, l'autre non.

La 3[e] partie, les Personnes dans les Sacrements, est plus claire que son titre. C'est l'étude de l'institution, du ministre et du sujet des Sacrements. Deux des chapitres qui terminent cette troisième partie me semblent rentrer moins bien sous le titre général qui les désigne : l'Eglise dépositaire des Sacrements, et sur-

tout l'excellence des Sacrements. On les lira quand même avec profit.

En somme, bon livre de vulgarisation à l'usage des fidèles préoccupés de rajeunir et d'élargir les connaissances qui leur restent de leur instruction catéchistique.

6. — Le *De Sacramentis* du P. Schembri ne s'adresse pas au même public. La *R. A.* de janvier 1931 a présenté à ses lecteurs le tome premier de cet ouvrage. Le second, moitié plus volumineux, en apporte l'achèvement. Il traite des cinq Sacrements que le premier volume, consacré surtout aux sacrements en général et secondairement au Baptême et à la Confirmation, avaient laissés de côté. Nous retrouvons dans ce deuxième volume les qualités de fond et de méthode signalées dans le premier. Chacun des Sacrements de Pénitence et d'Eucharistie occupe un tiers du volume. Dans le traité de l'Eucharistie l'auteur démontre plus longuement les grandes thèses : présence réelle, transsubstantiation, sacrifice de la Messe. Pour les points secondaires, la doctrine est clairement et suffisamment exposée, sans inutiles subtilités. Sur l'importante question du sacrifice de la Messe, les études du P. de la Taille et de M. Lepin paraissent inconnues de l'auteur, qui suit le P. Billet. Dans le traité de la Pénitence, les thèses strictement théologiques sur l'attrition, sur les effets de la Pénitence, sont présentées de façon intéressante. La partie positive du traité laisse plus à désirer. Toute l'histoire de la discipline pénitentielle est omise. Rien qui rappelle même de loin les études des Pères d'Alès et Galtier. Les trois derniers sacrements, Extrême-Onction, Ordre et Mariage, sont traités très sommairement. Il y a pourtant tout l'essentiel des principales thèses strictement dogmatiques. A propos de l'Ordre, nous retrouvons la thèse discutable de l'auteur sur la double matière instituée par J.-C. et le pouvoir laissé à l'Eglise de choisir l'une ou l'autre suivant les circonstances.

En somme, bon manuel pour une rapide repasse, où l'on n'apporte aucune préoccupation d'apprendre du nouveau.

7. — Le petit volume, en latin lui aussi, du R. P. Thomas de Villeneuve Gerster de Zeil, bien que renfermant moins de pages, et de plus petit format, permet au contraire à ceux qui ont déjà fini leurs classes d'approfondir un point de doctrine et même

d'apprendre du neuf. Le volume se présente comme un exposé de la doctrine de S. Bonaventure sur le Purgatoire. Il donne plus qu'il ne promet. Sur le Purgatoire, sur ses hôtes, sur ses peines, leur nature et leur durée, sur les joies du Purgatoire, sur le soulagement apporté aux morts qui l'habitent par les vivants de la terre, l'auteur nous expose de façon assez méthodique quoique très concise la doctrine du Docteur Séraphique. Il lui arrive même de la compléter, ajoutant aux arguments fournis par le saint d'autres arguments scripturaires, patristiques ou même théologiques. Après avoir exposé et complété, il compare et apprécie. Sur tous les points exposés, il donne les principales opinions qui ont eu cours parallèlement ou en opposition à la pensée de S. Bonaventure. En somme son séraphique père fournit à l'auteur l'occasion et le cadre d'une étude personnelle sur la théologie du Purgatoire et sur l'histoire de cette théologie surtout depuis le moyen âge. Il est souvent question de S. Augustin, de S. Grégoire, de S. Thomas, de Bellarmin, Suarez, Collet, Hurter, et même de contemporains comme Katschthaler, Nicolassi et Ch. Pesch. Il est beaucoup moins parlé des Orientaux, qui ne sont pourtant pas complètement laissés de côté. En somme, c'est une étude utile, qui, pour le petit nombre de pages qui la composent, nous donne beaucoup de choses, sans avoir pourtant la prétention de nous dire tout.

8. — Pour son étude plutôt spéculative sur le Purgatoire, le P. Thomas de Villeneuve de Zeil se réclamait du docteur séraphique, le docteur de l'amour, S. Bonaventure. Pour son étude sur la Passion de N.-S. dont on ne parle bien qu'avec son cœur, l'abbé Fr. Mugnier se réfère à S. Thomas qui passe quelquefois pour le maître de la pure spéculation. Je ne veux pas dire, ni même insinuer, qu'il y ait dans tout cela la moindre contradiction. La contradiction ou l'anomalie serait plutôt dans nos étiquettes ou dans la tournure d'esprit qui nous les impose. Le récent volume de Fr. Mugnier, qu'en d'autres chroniques déjà nous avons rencontré, le second volume de la collection du Christ-Roi, sous la forme d'un exposé doctrinal personnel, est un commentaire des questions 46 à 49 consacrées à la Passion de N. S. J.-C. par S. Thomas dans la 3e Partie de la Somme : commentaire sobre et fidèle, exposé clair, méthodique et sérieux. L'auteur plus d'une fois précise, complète rarement, et plus

rarement encore corrige ce que dit le grand docteur. Même là où la matière portait le plus aux additions et corrections, dans son exposé des circonstances de temps et de lieu où se déroule la Passion, il est très succinct et très réservé, et l'on voit que c'est voulu. Il ne faudrait pas chercher dans le volume des vues synthétiques analogues à celles que récemment nous ont données les études de Jean Rivière sur la Rédemption ou de M. Masure sur le sacrifice. Quatre parties correspondent aux quatre questions de la Somme : 1° la Passion en elle-même : nécessité, convenances, éléments, circonstances ; 2° les causes efficientes : Dieu, Jésus, les hommes. Quelques pages particulièrement intéressantes sur la psychologie du Rédempteur et des déicides Juifs et Romains ; 3° le mode d'efficacité de la Passion ; 4° les effets pour nous et pour Jésus. Dans cette quatrième partie, comme dans la première, l'auteur met en garde contre les exagérations regrettables où se laissent aller prédicateurs et petits livres de piété. Prédicateurs, catéchistes et auteurs spirituels trouveront dans ce livre un guide sûr et un utile garde-fou contre les vertiges de l'éloquence et de la piété. Ouvrage à faire lire par les personnes désireuses de mieux connaître le mystère le plus consolant de toute notre religion.

9. — L'ouvrage plus volumineux, plus personnel et pour beaucoup de lecteurs plus difficile à comprendre, d'Olympe Katsioula, parle aussi de la Passion de Jésus-Christ et de son Sacrifice. C'est une étude sur l'Eucharistie et, pour être plus précis encore, sur le sacrifice eucharistique, sur la Messe. Cette étude aborde les mêmes questions que M. Goossens dans ses *Origines de l'Eucharistie* (*R. A.*, novembre 1931), et surtout que M. Masure dans le *Sacrifice du Chef* (*R. A.*, août 1932). Le livre est écrit en grec, et en caractères grecs, depuis le commencement jusqu'à la fin, depuis le dos de la couverture jusqu'à la dernière ligne de la table des matières. Autant que me permettent de le savoir, plus encore qu'une dédicace touchante à la mémoire ineffaçable de sa bien-aimée femme et l'absence de tout imprimatur, la part importante faite dans tout le livre aux théologiens séparés de Rome, et le peu d'autorité reconnue au Concile de Trente, je suis porté à croire que l'auteur est un prêtre orthodoxe grec, c'est-à-dire schismatique, et maître en théologie dans son Eglise, mais pourtant respectueux de l'Eglise

Romaine. C'est certainement un croyant, qui, même s'il est dans le schisme, partage notre foi en la Messe.

L'ouvrage comporte deux parties : I. du sacrifice en général. II. du sacrifice eucharistique en particulier. La 1re partie, le quart à peu près de l'ouvrage, en somme une simple introduction à la seconde, dans un de ses quatre chapitres, nous expose les deux théories du sacrifice, le sacrifice oblation et le sacrifice immolation, changement, destruction partielle, catastrophe comme dit l'auteur, et en somme, c'est pour cette deuxième conception qu'il se prononce.

La deuxième partie, l'ouvrage en somme, renferme cinq chapitres. Les quatre premiers sont consacrés à étudier la réalité du sacrifice eucharistique. Le cinquième, presque aussi long à lui tout seul que les quatre autres ensemble, en étudie le mécanisme, le comment, sous le titre de l'essence du sacrifice eucharistique. Les deux premiers chapitres (V et VI) exposent les doctrines orthodoxe et protestante, contemporaines ou postérieures au Concile de Trente, sur la réalité du sacrifice eucharistique. Ce qu'il appelle doctrine orthodoxe, c'est en somme la doctrine traditionnelle commune à l'Eglise romaine et aux anciennes églises orientales. La doctrine protestante, c'est le rejet de cette tradition. Les deux chapitres suivants (VII et VIII) nous montrent par l'histoire ancienne surtout, le bien-fondé de la doctrine orthodoxe contre les négations protestantes. En somme, nous avons là de bonnes pages de théologie positive sur le sacrifice de la Messe dans les principaux Pères et dans la Sainte Ecriture. Un petit excursus sur le sacrifice de la messe et les religions à mystères, termine cette étude. Le dernier chapitre (le IX, Ve de la seconde partie), nous fournit les explications des théologiens orthodoxes d'orient et d'occident, catholiques et schismatiques, et aussi celles de Pères antérieurs au schisme : Eusèbe de Césarée, saint Augustin, saint Jean Chrysostome, saint Grégoire de Rome, sur l'essence du sacrifice de la messe. Pour les occidentaux, il expose longuement les deux séries d'explications : 1re théorie de l'essence du sacrifice consistant dans le changement de la matière offerte ; 2e théorie de l'essence consistant seulement dans l'offrande d'une victime une fois immolée. L'auteur connaît et utilise la plupart de nos études françaises les plus récentes : Batiffol, Lepin, de la Taille sont souvent cités. En ter-

minant, l'auteur y va de sa petite synthèse personnelle, moins compréhensive un peu que celle qu'à peu près dans le même temps nous donnait M. Masure, mais qu'il est intéressant de connaître. Il en attribue le principal mérite, à l'un des plus grands théologiens grecs séparés, Nicolas de Corbasila. C'est déjà une ébauche de fusion entre les deux doctrines qu'il a lui-même opposées. Pour lui, le sacrifice de la messe s'accomplit par le fait même de l'acte qui rend réellement présent sur l'autel Jésus-Christ dans son état de victime rédemptrice. De l'autel du ciel où il reste perpétuellement présent, il descend — pour un temps — sur l'autel de l'Eglise, dans l'état de victime qui est désormais perpétuellement le sien ; et c'est là le sacrifice eucharistique. En somme, il y a là, sinon toute l'explication donnée par M. Masure un de ses éléments les plus essentiels. Il y a là tout ce que propose le R. P. Jésuite J. Egan dans une lettre publiée par la *R. Ap.*, oct. 1932, p. 502. Sous les espèces du pain et du vin, et par le fait même de ces espèces dont les apparences survivent à la transubstantiation, son état de victime est rendu sensible. Cela a été voulu par le Christ et constitue la messe. Si l'auteur grec prend et garde ce qu'il y a de positif dans les deux théories adverses de la messe oblation, et de la messe immolation, il me paraît, autant que les difficultés de la langue me permettent de le suivre, beaucoup plus près de M. Lepin et du P. de la Taille que de ceux qui les combattent, et être moins sorti de la ligne de saint Thomas, que les théologiens du XVII[e] siècle, Bellarmin, de Lugo et leurs suivants du XIX[e] siècle. L'ouvrage s'achève en quelques belles pages que l'auteur écrit de l'Eucharistie et qui en fait, conviennent à toute l'Incarnation : « Le sacrifice eucharistique, c'est Jésus présent pour nous sous son état de victime, pour que nous aussi, avec lui nous puissions être victimes...., le sacrifice eucharistique, c'est le ciel descendu momentanément sur la terre, pour que la terre en définitive se transforme et devienne le ciel. » Ceux que n'arrêterait pas une crainte excessive des difficultés de la langue trouveraient à la lecture de cette belle thèse lumière et réconfort. Le cœur y gagne autant que l'esprit.

10. On en peut dire autant du petit volume du P. Boure bien différent pour les dimensions, la langue, le genre et l'objet : *L'Au-delà*. Il n'est pas, comme le titre pourrait le faire croire,

un chapitre de dogme ni même de philosophie. Il n'est pas, à proprement parler du dogme, bien que l'auteur s'inspire de nos dogmes, mais ce n'est ni pour les démontrer, ni pour les exposer, ni pour les justifier comme le ferait la théologie dogmatique. Il n'est pas non plus de la philosophie, bien que des philosophes anciens et même des modernes des écoles les plus diverses y soient mis à contribution. Encore moins, malgré sa belle tenue littéraire et les emprunts faits à quelques-uns de nos poètes et prosateurs français, aura-t-on la tentation de dire que c'est de la littérature, surtout que ce n'est que de la littérature. Serait-ce donc de la mystique comme inclineraient à le penser de multiples références à sainte Thérèse, l'ancienne, et à saint Jean de la Croix, et la lecture des deux derniers chapitres, l'étape purificatrice et en pleine vie.

Je croirais plus volontiers que c'est un essai d'apologétique, mais d'une apologétique d'un genre à part, d'une apologétique ascensionnelle si l'on peut dire, qui par des considérations de toute sorte, mais toujours bien personnelles, viserait à nous faire monter de l'inquiétude religieuse que nous inspirent et la vue du monde extérieur et la conscience de notre moi, jusqu'à la plénitude de vie plus que naturelle, partiellement réalisée sur terre, partiellement consciente dans la mystique, et qui ne peut avoir qu'au-delà, au ciel, son plein épanouissement. Le Dieu cherché dont nous sentons le besoin, le Dieu personnel de la raison et de la philosophie qu'il faut dépasser, le bien promis de la révélation qu'il faut atteindre et embrasser, le décisif passage de la mort que l'on ne peut éviter, le non moins décisif passage de la purification qui commence avant la mort et que la mort n'interrompt pas, seraient de cette ascension vers la vie pleine les principales étapes, et sont l'objet d'autant de chapitres. Un appendice bien à la page sur la pluralité des mondes habités ajoute encore à l'intérêt du livre. Il peut, à première vue, paraître presque à côté du sujet. A la réflexion, n'est-il pas à sa place lui aussi dans son livre sur l'au-delà ! C'est l'au-delà de l'espace après celui du temps.

Une petite remarque finale dans tous les sens du mot. Le petit volume, dont la typographie a été particulièrement soignée se termine par une belle inscription.

« Achevé d'imprimer en la fête de la Passion de N.-S. Jésus-

Christ, le 13 mars 1932... » Il eût mieux valu sacrifier l'inscription que de laisser croire — à faux j'en suis sûr — qu'on avait fait œuvre servile un jour de dimanche — fût-ce le dimanche de la Passion.

11. La chronique était achevée quand au moment même de la correction des épreuves, nous arrive *La Vie future*, du R. P. Monsabré. Elle prend tout naturellement sa place à côté de l'Au-delà.

Pour qui possède les œuvres complètes, rien de neuf, même pas les notes, mais seulement les trois pages d'avant-propos.

Le chanoine Chapeau, compatriote et justement admirateur du R. P., a réuni pour plus de facilité huit conférences de Notre-Dame, Carêmes 88 et 89, quatre sermons des retraites pascales, 80, 82 et 89, et enfin un sermon de l'Avent 69. C'est à peu près tout ce que le R. P. a écrit sur la mort, le jugement, le Purgatoire, l'Enfer et le Ciel. C'est plus instructif, plus utile et même plus actuel que beaucoup de prétendues nouveautés.

V. Lenoir.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. — Géologie provençale

Quatre années durant, M. l'abbé Ch. Combaluzier s'est appliqué à parcourir la Basse-Provence afin d'étudier dans le détail les dépôts miocènes (Tertiaire supérieur) en cette région. Profitant des moindres loisirs que lui laissaient ses occupations de professeur au Pensionnat du Sacré-Cœur, à Marseille, profitant aussi du soleil qui facilite bien en hiver le travail « sur le terrain », l'abbé Combaluzier se transportait rapidement aux alentours de l'étang de Berre, gagnait Miramas ou Salon, visitait Aix-en-Provence et la vallée de Vauvenargues. Les vacances lui permettaient d'atteindre des régions plus « septentrionales », et de passer de longues journées à parcourir sous le soleil de l'été les Alpilles, les bords de la Durance et le Bassin de Forcalquier. Ces courses fournirent au chercheur un butin abondant, qui exigeait ensuite un travail plus tranquille : relevés précis sur des cartes au 10.000e ; fossiles à nettoyer, à classer, à « déterminer » et à photographier ; toutes opérations qui se firent au Laboratoire de Géologie de l'Université de Marseille.

Le résultat de ce travail persévérant fut la soutenance, à la Sorbonne, le 25 juin 1932, d'une Thèse de doctorat ès Sciences sur « *Le Miocène de la Basse-Provence*[1] ». M. Ch. Jacob, membre de l'Institut et professeur de Géologie à l'Université de Paris, avait accepté de juger cette thèse.

Deux qualités caractérisent le travail de M. l'abbé Combaluzier : *unité* d'abord, tenant au sujet lui-même : au début de la période miocène, la Basse-Provence qui formait alors une terre

1. *Le Miocène de la Basse-Provence*, par l'Abbé Ch. Combaluzier, 1 vol. in-8°, 184 p., 10 planches photogr., 1 carte en couleur hors-texte. Paris, Béranger, 1932.

émergée, subit un lent mouvement d'affaissement ; la mer n'était pas loin et guettait sa proie : elle commence à envahir la terre ferme ; elle gagne vers le Nord-Est, jusqu'à Forcalquier et au delà, formant bientôt un vaste golfe. Ses fonds marins permettent de distinguer deux stades principaux, et de fixer sur des cartes (p. 130 et p. 136) les rivages de la mer à cette époque antéhistorique. A la fin du Miocène, la région est affectée d'un mouvement positif de surélévation, qui eut pour effet de chasser définitivement la mer : on ne trouvera plus désormais que des dépôts de lacs ou de rivières. Avancée, puis retrait des eaux marines : le Miocène forme un « cycle de sédimentation » d'une belle unité.

Clarté aussi, qui permet de suivre facilement l'auteur dans tous les recoins de cette Basse-Provence qu'il a scrutée méthodiquement. Cette qualité bien française est toujours appréciable en un livre de sciences.

Le travail scientifique proprement dit fut double : classification très précise des étages du Miocène, basée sur l'étude des restes fossiles ; les Peignes (*Pecten*) étant les « bons fossiles ». Quatre planches photographiques très bien exécutées nous en présentent les types les plus intéressants. Ensuite, la tectonique ou étude des dislocations qui ont affecté les couches miocènes après leur dépôt : travail parfois délicat, toujours passionnant, et qui nous force à réfléchir sur des inversions de relief aussi curieuses que celle-ci : les couches marines du Miocène *inférieur* se trouvent actuellement portées à 300 m. de hauteur dans les Alpilles, dominant de beaucoup le Miocène *supérieur* qui, lui, au pied de cette même chaîne affleure seulement à 50 m. d'altitude.

Mais le géologue a toujours devant les yeux un but historique ; refaire l'histoire de sa chère Provence à l'époque Miocène fut la pensée de M. l'abbé Combaluzier, et ce travail, visiblement, l'a intéressé. Au cours de ses lectures, il a relevé la curieuse « explication » qu'un auteur du XVIIe siècle a voulu donner des nombreux galets de la Crau : « Il ne faut que quelques minutes au lait pour se cailler ; pourquoi un ou deux jours ne suffiraient-ils pas pour cailler un caillou ? » (p. 50). Il n'est pas non plus resté insensible à la poésie « de la chaîne de la Nerthe, au relief usé, aux gorges arides et pittoresques » (p. 33). C'est

que l'âme religieuse et vibrante de Pierre Termier a exercé, par son enseignement ou par ses livres, une influence réelle sur tous ceux qui, à l'exemple de ce maître, se passionnent pour l'étude de « notre sœur la Terre ».

Cette monographie de la Basse-Provence est-elle trop exclusivement régionale ? On a fait cette critique ; et de fait on eût aimé voir comparer le Miocène provençal avec les étages et les fossiles de même âge si bien étudiés en d'autres régions, en particulier avec les riches collections de l'Université de Lyon, devenues classiques depuis les belles études de MM. Depéret et Roman. Tel chapitre de la troisième partie qui ne comporte que deux pages pourra paraître aussi un peu court. Il n'en reste pas moins que ce travail consciencieux et clair est une monographie des plus intéressantes. Cela est si vrai, que les Services de la Carte géologique de la France (Ministère des Travaux publics), appréciant l'exactitude et les faits nouveaux apportés dans le figuré des dépôts miocènes, se sont chargés de l'impression de l'ouvrage et de la carte au 200.000e.

Parmi les géologues de notre pays, des prêtres tiennent un rang fort honorable et leurs travaux sont bien connus des hommes de science[1]. On a pensé qu'il pouvait y avoir quelque intérêt à signaler ici ce nouveau doctorat, qui, nous l'espérons bien, n'est qu'un commencement. La meilleure apologétique dans le domaine scientifique n'est-elle pas l'apologétique des faits ? Comme le disait Mgr d'Hulst[2], il faut « prendre résolument sa place dans ce vaste atelier de la Science, ...et démontrer ainsi par des faits l'accord possible, puisqu'il est réel, de la Science et de la Foi. »

Albert de Lapparent.

II. — A propos de l'Education pacifique de l'Enfance

On n'a pas oublié l'enquête sur les livres scolaires d'après-guerre que la *Dotation Carnegie* fit entreprendre voilà quelques années : cette enquête nous apprit que, même chez nous en France, dans les écoles publiques comme dans les écoles privées (voir toutefois, à propos de certaines exagérations, l'article de *M. Teil-*

1. Cf. *Rev. Apol.*, 1931, p. 346.
2. Mélanges oratoires, t. IV, pp. 389 et 417.

lard-Chambon, dans la « Revue des Jeunes » des 10 et 25 mai 1925), il était nécessaire et urgent de procéder à l'élimination de certains manuels véritablement archaïques et à l'élaboration de livres adaptés aux besoins de l'Europe nouvelle. Tous les catholiques, en tout cas, sont maintenant d'accord, sauf toutefois dans les milieux que n'ont pas encore pénétrés les directives des Papes sur la Paix[1], pour affirmer qu'il faut travailler à l' « Education pacifique de l'enfance ». Mais, il y a la manière... Et, à ce point de vue, certaines craintes ne laissent pas d'être fondées.

S'il est, en effet, légitime, louable même, de tendre « vers la paix de l'intelligence et l'amour », comme le porte en exergue un nouveau livre de lecture que vient de publier la firme Albin Michel[2], encore faut-il que la méthode employée soit acceptable.

L'auteur de ce petit livre, *Mme Hélier-Malaurie*, directrice d'un groupe scolaire, rêvait depuis longtemps de faire « entrer dans l'Ecole » (p. V) le fameux « *Jean-Christophe* » de *Romain Rolland*, de « mettre à la portée de nos petits, comme elle l'écrit encore p. IX, des fragments d'une des œuvres les plus puissantes qui soient ». On sait, en effet, quel enthousiasme le « Maître » a suscité dans les milieux primaires, surtout féminins.

Son volume se présente sous une apparence fort agréable, avec des croquis expressifs et charmants, des caractères d'imprimerie bien choisis et une couverture aux fraîches couleurs. Mais on n'a pas oublié quelles réserves il a fallu faire maintes fois à propos de l'œuvre et de l'attitude de *Romain Rolland*. Certains internationalistes, c'est l'évidence même, ont franchement compromis la Cause pacifiste, et Romain Rolland, semble-t-il, plus que tout autre !

Il est vrai que Mme Hélier-Malaurie nous livre un choix et une adaptation : de fait, son Jean-Christophe nous apparaît bien défiguré. Qu'il nous suffise de noter que, dans son manuel (voir p. 84, 86, 91, 108), la vie de son héros en famille apparaît des plus normales et des plus heureuses, tandis que, dans l'œuvre

1. Mme Jeanne Ancelet-Hustache, dans un article de *L'Aube*, intitulé « Livres pour enfants », pouvait, de fait, signaler encore le 6 décembre dernier, à propos d'une Distribution de prix, certains choix qui ne répondent en rien à ces directives.

2. Hélier-Malaurie (Mme), *Jean-Christophe de Romain Rolland raconté aux Enfants*. Livre de lecture. Cours élémentaire. Illustrations de Ray-Lambert. In-12 cartonné de 308 p. 1932, Paris, Albin-Michel.

originale (voir, entre autres, le 2e tome p. 11-22), elle est pour le jeune enfant comme un véritable enfer. A lire son petit volume, qui croirait que Jean-Christophe était « irrévérencieux de nature pour toute règle établie » ? Ce manuel risque donc de donner le change sur une œuvre des plus discutables.

On peut même se demander en quoi il peut contribuer à l' « Education pacifique de l'enfance » : sans doute Romain Rolland est un internationaliste impénitent et Jean-Christophe est un petit gars d'outre-Rhin... Mais le texte ne porte aucune allusion directe, ou indirecte, aux problèmes de la paix.

Enfin, si nous nous plaçons au seul point de vue pratique, ce nouveau livre de lecture est loin de donner satisfaction. Malgré un souci constant de conduire l'élève à bien profiter des lectures au moyen d'exercices de réflexion, d'imitation, d'imagination, l'auteur n'a pas réussi, du moins pour les exercices de grammaire et de vocabulaire, à donner un texte clair : un jeune enfant aura vite fait de se perdre à travers tant de lignes monotones et surchargées !

Bref, nous avons affaire à un essai intelligent et opportun, mais si déficient que, en dépit des intentions de Mme Hélier-Malaurie et de son désir de ne froisser aucun sentiment respectable, il nous est impossible de recommander son manuel aux maîtres de l'Enseignement chrétien.

Gaston Lecordier.

III. — Le Tome sixième des œuvre oratoires et pastorales de S. E. Monseigneur Grente

La librairie Beauchesne vient d'éditer, avec son sens artistique habituel, enrichi cette fois d'un lumineux portrait de l'auteur, le *Tome VIe des Œuvres oratoires et pastorales* de Monseigneur Grente.

A l'instar des cinq volumes déjà parus sous ce titre général, cet ouvrage est un précieux recueil des écrits et des discours qui, de 1929 à 1931, témoignèrent, devant l'opinion publique, de ce que Son Eminence le Cardinal Pacelli, Secrétaire d'Etat de Sa Sainteté Pie XI, appela un jour « la noble et sainte activité pastorale de l'Evêque du Mans ».

Nul ne s'étonnera que, pour une large part, les pages de ce

volume réveillent le souvenir de maints événements particuliers au diocèse du Mans : les lecteurs de chez nous auront ainsi plaisir à retrouver de belles lettres pastorales sur la *charité*, premier devoir du chrétien, sur les *bulletins paroissiaux*, sur leurs Eminences les Cardinaux Dubois et Charost, NN. SS. Mélisson et Grouard, ces *quatre archevêques manceaux* dont Mgr Grente brossa la physionomie et souligna les mérites avec tant de justesse et d'émotion, et encore, en même temps que le texte des allocutions, fort goûtées de nos grandes assemblées départementales de F. N. C., sur l'*Action Catholique* et la *Liberté de l'enseignement*, le magistral sermon sur *les cloches de N.-D. de la Couture*, dont « le bruissement sacré » inspira à l'orateur une si brillante résurrection du « passé glorieux d'histoire, de prière et de charité » de cette belle paroise mancelle.

Mais les circonstances veulent qu'aujourd'hui un évêque n'appartienne pas exclusivement à son diocèse. Volontiers on le convie à rehausser, ne fut-ce que de sa présence, les grandes manifestations de piété catholique qui se déroulent ailleurs, et s'il a, comme Mgr Grente, une réputation, universellement reconnue, parce que très justifiée, d'orateur sacré, on se dispute l'avantage de l'entendre avec autant d'avidité qu'en témoignaient jadis les fidèles des premiers siècles quand, au passage des courriers, ils décachetaient, pour les lire et s'en édifier, les lettres que les grands évêques de l'époque, tel saint Augustin, adressaient à d'illustres correspondants. Pas plus de nos jours qu'alors, bien que de manière différente, on ne juge indiscret de tirer bénéfice de talents dont on estime qu'ils appartiennent à l'Eglise toute entière et en favorisent le rayonnement.

Et cela nous vaut de découvrir, à travers ce nouveau volume, de beaux morceaux oratoires dont maintes villes de France, voire même de Belgique, s'applaudirent d'avoir eu la primeur. Avec ces pages, nous en revient un fidèle écho. Bayonne et Lille y évoquent, ainsi, au cours de congrès eucharistiques nationaux, les bienfaits de *la communion, préparation de l'avenir* de la jeunesse féminine ; Angers et Paris, dans le cadre de leurs foyers universitaires, *la noblesse du ministère de la pensée* et *l'honneur d'être croyant ;* Saint-Lô, quand on y fête le 2e *centenaire de ses religieuses gardes-malades*, l'histoire charitable de la communauté du Bon-Sauveur ; Poitiers, qui « n'ignore pas que la chrétienté

la connaît et l'admire », une riche analyse du *Jugement de Jeanne d'Arc*, prononcé, il y a 500 ans, par sa commission d'universitaires et de théologiens ; Amiens, Nancy, Paris, le rôle personnel, étayé par ses vertus, du *Bienheureux Claude de La Colombière* dans l'apostolat du culte du Sacré-Cœur ; Jouarre, aux fêtes du *XIII*e *centenaire de son abbaye*, un passé de vie monastique, riche de gloires et qui ne laisse pas que d'être profitable au présent ; Auray, les exemples que propose aux parents chrétiens son *pardon de sainte Anne ;* Pontmain, le concours apprécié de *ses orgues* nouvelles dans la grande fonction de la prière publique ; Anvers, au seuil d'un congrès international de *liturgie*, la démonstration, tour à tour enjouée et sérieuse, comme il sied à une conférence, que les règles liturgiques ne sont pas « joyaux de musée », mais moyens de charmer nos devoirs religieux, d'alimenter notre piété, de seconder nos volontés d'apostolat...

Est-il nécessaire, même simplement utile, de le rappeler à un public qui en est de longue date averti ? Sur ces thèmes, fort variés de fond et d'allure, Mgr Grente non seulement sait mettre, à sa manière accoutumée, la grâce à la fois simple, nuancée, disciplinée d'un style très personnel, où, comme par enchantement, le trait spirituel et pittoresque affleure, encore que toujours la touche en soit aimable et légère, car « ce n'est point infirmer les principes, selon son propre aveu, que de les enchâsser en des procédés courtois », mais, qui plus est, il y ajoute, pour reprendre le mot d'un fin connaisseur, qui se double pour lui d'un ami, « la richesse d'idées, d'informations et de lectures », fruit des recherches patientes et ordonnées qui précèdent toujours chez lui, scrupuleusement, le travail de la composition : ne nous prévient-il pas lui-même que, si « la chaire se défend d'érudition », les faits qu'elle accepte, les épisodes qu'elle relate exigent une exactitude d'autant plus rigoureuse qu'ils tendent à instruire ou édifier ?

Charme et profit, voilà donc ce que le *Tome VI*e *des Œuvres oratoires et pastorales* de Mgr Grente réserve aux fervents des beaux et bons livres. Soyons-en sûrs ; ils voudront être nombreux à en posséder et méditer les pages.

PETITE CORRESPONDANCE

LE DROIT DE REPONSE

Q. *Quelles sont les limites du droit de réponse, en ce qui concerne son étendue matérielle?*

R. La solution de la question se base sur le principe suivant: une personne (physique ou morale), mise en cause (même par simple désignation), dans un journal ou écrit périodique, doit avoir la possibilité de se défendre devant les lecteurs mêmes qui ont lu les attaques ou les critiques dirigées contre elle; il faut lui donner la possibilité d'user des mêmes armes que son adversaire.

C'est pourquoi la loi a pris des dispositions spéciales en ce qui concerne la place, les caractères et la longueur de la réponse.

1. *Place et caractères:* « même place, mêmes caractères typographiques » que l'article qui a provoqué la réponse: telles sont les dispositions légales. (Loi du 29 juill. 1881 sur la liberté de la presse, art. 13, paragr. 3, complété par la loi du 29 sept. 1919.)

Il faudra donc que la réponse soit insérée dans la même page, dans la même colonne, au même endroit de cette colonne, que dans l'article provocateur. Toutefois, une différence de quelques lignes dans un journal, ou de quelques pages dans une revue, peut être admise.

2. *Longueur:* la réponse, « non compris l'adresse, les salutations, les réquisitions d'usage et la signature, qui ne seront jamais comptées, ...sera limitée à la longueur de l'article qui l'aura provoquée ». (Loi du 29 sept. 1919, art. 13, paragr. 4.)

En principe donc, la réponse pourra compter autant de lignes que l'article qui l'aura occasionnée. Pour cette évaluation, il faudra compter le nombre de lettres de la réponse et calculer combien cela fera de lignes de l'article. (Le mot article s'entend ici non du seul passage provocateur, mais de tout l'article pris « in globo ».)

Mais ce principe souffre une restriction: dans aucun cas la réponse ne pourra dépasser deux cents lignes, alors même que l'article serait d'une longueur supérieure; — et il admet une extension: la réponse pourra toujours atteindre cinquante lignes, alors même que l'article serait d'une longueur moindre.

Consulter, au sujet de tout ce qui se rapporte à la législation du droit de réponse et du droit de rectification, la *Documentation Catholique*, 19-26 novembre 1932, col. 956-980.

R. T.

REVUE DES REVUES

REVUES DE DOCUMENTATION

La Documentation catholique. — 12 novembre 1932. — *Statistiques de l'enseignement supérieur en Allemagne.*

— 3 décembre. — *Fondation de la « Croix » quotidienne* (16 juin 1883). — *Le P. Vincent de Paul Bailly* (2 décembre 1852-2 décembre 1912).

— 19-26 novembre 1932. — *Répertoire pratique de droit civil et ecclésiastique* (fascicule 5) : adoption, appel, assistance judiciaire, associations pieuses ou religieuses (autres que les congrégations), aumôneries des lycées, Conseil d'Etat, droit de réponse, enseignement technique.

REVUES D'INTERET GENERAL

Le Correspondant. — Georges Goyau, *Un missionnaire martyr : M. de Solages* (1786-1832). (A suivre).

— 10 décembre 1932. — R. P. Janvier, *René Bazin.* — Don J.-B. Monnoyeur, *Un grand moine : Dom Jean Mabillon.* Premier article.

Etudes. — 20 novembre 1932. — Pierre Deffrennes, *La grandeur et la sainteté de saint Vincent de Paul. Au sujet d'une biographie nouvelle* (celle de M. Coste). — Adhémar d'Alès, *L'empereur Constantin. A propos d'un protrait récent.* — Pierre Lorson, *Quelques aspects du catholicisme londonien.*

— 5 décembre 1932. — Joseph de Tonquédec, *La clef des « Deux Sources »* (de la morale et de la religion). Début d'un travail bien documenté.

« Qui n'aurait lu que le dernier ouvrage de M. Bergson, paru cette année, et se flatterait de le comprendre, pourrait se tromper grandement. Car les notions qu'il manie et qu'il exprime par les mots de tout le monde sont chargées d'un sens très spécial, qui doit être cherché dans *Matière et Mémoire*, dans *l'Evolution créatrice*, etc. Pour bien entendre le langage d'aujourd'hui, il faut donc avoir présentes à la pensée les explications de jadis, et savoir ce que sont, par exemple, aux yeux du philosophe, la matière et l'esprit, l'objet et le sujet, l'image et l'idée, l'intelligence et l'instinct, le mouvement et la vie, la réalité même et l'absolu. En effet, M. Bergson ne renie aucune de ses conceptions anciennes ; bien au contraire, il y insiste avec force.

« ... Pour écrire *les Deux Sources*, M. Bergson n'a pas évacué sa personnalité de penseur, si originale, si dominatrice, si rebelle aux compromissions. Et l'on sent que, conformément à l'une de ses théories favorites, tout son passé philosophique est présent à chaque page de

son nouveau livre, faisant force sur la pensée actuelle pour s'y introduire et s'y exprimer. »

Paul Doncœur, *Sur les origines de Jeanne d'Arc. Deux articles du « Mercure de France ».*

« *Le Mercure de France* a publié, dans ses numéros du 15 octobre et du 1er novembre, une grande découverte. Comme, il y a dix ans, il avait soudainement appris que Jésus n'avait point existé, il vient de découvrir que Jeanne d'Arc est certainement *une fille naturelle du duc Louis d'Orléans*, assassiné par le duc de Bourgogne, et probablement *une fille adultérine de la reine Isabeau de Bavière*, femme de Charles VI. Ainsi s'explique toute la belle aventure, et nous voilà dispensés de toute reconnaissance envers Dieu. Là-dessus, la presse s'émeut : *l'Avenir* hoche gravement la tête ; *Figaro* trouve que l'histoire en est révolutionnée ; enfin *Comœdia*, parfaitement ! (assurée que *le Mercure* « ne s'embarque jamais à la légère ») professe que, malgré le silence des « conformistes », la vérité lancée par *le Mercure* « germera ». *Le Temps*, seul, garde son bon sens et, en deux articles tranchants, raille l'assurance et écarte avec mépris un des triomphants arguments du *Mercure*. Nous aurions tu cette inconvenante plaisanterie qui, du point de vue de l'histoire (quoi qu'en disent nos journalistes) ne mérite aucune discussion, si, par sa publicité, elle n'avait porté le trouble chez de nombreux lecteurs. Ils nous interrogent avec angoisse. Qu'ils soient donc rassurés :

« *La thèse du* Mercure *heurte de front une masse compacte de textes authentiques, formels et indiscutables ;*

« *Elle inculpe gratuitement Jeanne, et plusieurs témoins, de mensonge parjure ;*

« *Elle ne repose sur aucune preuve, mais elle accumule les sophismes, les erreurs et les invraisemblances.* »

La Vie intellectuelle. — 10 novembre 1932. — X..., *L'action catholique, action du laïcat organisé.* Deux dangers : l'empiètement des laïques, l'intransigeance des clercs.

Tristan de Athayde, *Limites de l'eugénique.* L'eugénique se fait religion, surtout en Amérique. Ce serait drôle, si ce n'était attristant. Au fond une négation de l'esprit. Conclusion de l'article et résumé : « Y a-t-il ou non des limites à l'eugénique ? C'est là le point douloureux du problème. Les eugénistes absolus croient qu'un nouvel ordre d'hommes est possible ; ils s'imaginent, de ce fait, avoir le droit de traiter notre espèce actuelle comme un champ d'expérimentation libre. Nous, cependant, nous savons que l'homme n'est pas une créature illimitée et que tenter d'outre-passer ses limites *naturelles* serait dégénérer au lieu de régénérer. Au contraire de ce qu'affirme Bernard Shaw, nous ne croyons pas qu'il soit possible de faire avec l'homme ce qui se fait avec un loup. Nous savons que l'homme comporte un imprévu qui échappe à toutes les lois humaines. Ce sont précisément cet imprévu, ce mystère irréductible qui nous séparent de l'eugénisme absolutiste. La distinction entre l'eugénésie, que nous acceptons, et l'eugénisme, que nous devons

répudier, est que celle-là considère l'homme comme un homme, alors que celui-ci le considère uniquement comme un animal. »

— 25 novembre 1932. — G. Swarts, *A l'origine du « Christianisme social »*. Une initiative qui eût exigé l'Eglise pour réussir. — C. Dumont, *La question scolaire en U. R. S. S.* Orientations nouvelles dans la pédagogie des Soviets ? Les plus récents décrets jugés par un spécialiste. — Marguerite Aron, *Un essai d'éducation nationale* (1792-1802). Catéchisme et liturgie révolutionnaires.

— 10 décembre 1932. — Jean Pictave, *La séparation de Lacordaire et de La Mennais*. — F. de Lanversin, *Le protestantisme allemand jugé par un converti*. — De Munynck, *Le devoir moral de désarmement*. C'est toute une éducation, très longue, à entreprendre contre les instincts guerriers de la collectivité.

Le sentiment national chez les jeunes. La revue a donné, dans le numéro du 25 octobre, le compte rendu des journées franco-allemandes de Bonn, qui groupaient, on le sait, des professeurs catholiques désireux de se voir, de se connaître, de se comprendre, pour s'aider mutuellement à mieux remplir leur tâche d'éducateurs chrétiens.

Elle publie aujourd'hui, à titre documentaire, trois des rapports qui ont été présentés à ces journées, sur l'éducation du sentiment national. Les deux premiers, de M. Archambault et de Mlle Elisabeth Seck, sont le fruit de deux enquêtes menées parallèlement dans certains milieux scolaires de France et d'Allemagne. Ils ont d'abord le mérite d'une franchise totale : c'est d'ailleurs un des traits distinctifs — plus rare qu'on ne pense peut-être — de la physionomie des « journées ». Ils apportent en outre une documentation précise (en ses limites qu'elle reconnaît et signale) et par là même précieuse. Sur les faits rapportés et sur les conclusions, libre à chacun de réfléchir...

Le troisième rapport est celui de M. l'abbé Flajollet, remplaçant inopinément M. le chanoine Allaert, vice-recteur des Facultés catholiques de Lille. Il a pour objet le rôle de l'enseignement religieux dans l'éducation du sentiment national, dans l'appréciation de la guerre, dans l'éducation du sens international.

La Nouvelle Revue des Jeunes. — 15 novembre 1932. — Robert Garric, *René Bazin*. — P. Mandonnet, *La mission intellectuelle d'Albert le Grand*. — Jean Pictave, *Lacordaire et la liberté de l'enseignement*. Troisième article.

The Month. — Décembre 1932. — « *La main qui guérit* ». Troisième article. Guérisons étonnantes opérées par le Dr J. R. Newton. — Leo Hicks, *Le Cardinal Allen et la société*. Troisième article.

REVUES DE SCIENCE ECCLESIASTIQUE

L'Ami du Clergé. — 8 décembre 1932. — *L'Eglise de France et la IIIe République, d'après l'ouvrage du P. Lecanuet*. Cinquième article.

— 15 décembre 1932. — *Les Juifs à Rome au premier siècle*.

BIBLIOGRAPHIE

BIOGRAPHIES

Madeleine d'Ernemont. **La Vie voyageuse et missionnaire de la Révérende Mère Anna du Rousier, religieuse du Sacré-Cœur** (1806-1880). Paris, Beauchesne, 1932. In-12, 204 pages.

La Révérende Mère Anna du Rousier, religieuse du Sacré-Cœur, fut une des meilleures auxiliaires que rencontra sainte Madeleine-Sophie Barat, pour l'extension de son Institut. Française d'origine, elle fut, dès 1825, envoyée à Turin, où elle demeura jusqu'en 1848; les troubles révolutionnaires qui éclatèrent alors, la forcèrent de revenir en France. La mission de visiter les établissements existant dans l'Amérique du Nord lui fut confiée en 1855.

Le succès avec lequel Mère Anna du Rousier s'en acquitta, fut tel qu'elle fut chargée d'aller en Amérique du Sud au Chili pour y fonder de nouveaux couvents. Elle y mourut en 1878, laissant derrière elle une grande œuvre. Les exemples de foi, d'abnégation et de zèle qu'elle ne cessa de donner méritaient d'être rapportés; ils l'ont été très bien dans cette biographie qui lui a été consacrée.

A. L.

R. P. Marie-André Dieux, de l'Oratoire. **L'Abbé de Tourville.** Collection « Notre Clergé ». Paris, Flammarion, s. d. (1931). In-8°, 280 pages. Prix : 12 francs.

L'abbé de Tourville qui mourut, en 1903, âgé de 62 ans, ne fut connu durant sa vie que dans un cercle limité. Ce prêtre de médiocre santé obligé de se retirer en Normandie après avoir consacré les débuts de son ministère aux petites gens d'une riche paroisse de Paris, exerça sur un petit groupe une extraordinaire influence par ses conversations, sa correspondance; ces idées agirent sur un plus grand nombre par la revue *La Science sociale* où se lisaient beaucoup d'articles de lui.

Le R. P. Dieux ne l'a jamais connu, mais, au contact de son œuvre publiée ou inédite, il est devenu l'un de ses plus fervents disciples et c'est afin de révéler le Maître, initier aux méthodes préconisées par lui pour l'étude de la philosophie, de la théologie et de la science sociale, qu'il en a tracé un portrait très sympathique dans la collection *Notre clergé*. Si certaines idées de l'abbé de Tourville sont discutables parce qu'elles ne furent pas toujours fondées sur les meilleures assises scientifiques, il reste l'exemple de sa vie vouée à l'apostolat intellectuel. Le R. P. Dieux la met en belle lumière.

A. L.

Abbé Th. Malley. **Le général Garnier du Plessix** (1860-1928). Paris, Téqui, 1932. In-12, 260 pages. Prix : 12 francs.

Cette biographie fait connaître un officier supérieur de grand mérite qui, après avoir, pendant les deux premières années de la grande guerre, contribué des plus heureusement à maintenir et à étendre la puissance française au Maroc, fut un des meilleurs ouvriers de la victoire. Dans les dernières années de sa vie qui prit fin en 1928, le général Garnier du Plessix, frappé dans ses plus chères affections, donna un admirable exemple de résignation et de vie chrétienne. M. Malley a été bien inspiré en attirant l'attention sur cette belle et noble figure d'officier chrétien.

A. L.

P. Pourrat, P. S. S. **Jean-Jacques Olier, Fondateur de Saint-Sulpice.** Collection « Les Grands Cœurs ». Paris, Flammarion, 1932. Prix : 12 francs.

Nous nous contentons de mentionner seulement cet ouvrage dont un compte rendu détaillé paraîtra dans un prochain numéro.

Variétés

Joseph Turmel. **Histoire des dogmes, t. II** : *La Trinité, l'Incarnation, la Vierge Marie.* Paris, éditions Rieder, 1932. In-8° de 534 pages. Prix : 60 francs.

Digne continuation du précédent (voir la Revue de février 1932, pages 184-188), ce volume a pour but de mener contre la tradition de l'Eglise le double assaut convergent de l'érudition et de la raillerie. Pour établir la continuité de ses méthodes, l'auteur de rappeler en tête de celui-ci (p. 9) l'adage de Bossuet « que varier dans l'exposition de la foi est une marque de fausseté et que les vérités révélées, étant dès l'origine dans un état de perfection, avaient traversé les siècles sans subir aucun changement ». Tout le reste de l'ouvrage a la prétention de montrer que l'histoire authentique de ses doctrines inflige sur ce point à l'Eglise, un constant démenti.

A lire M. Turmel, en effet, les trois dogmes trinitaire, christologique et marial auraient tous une origine également trouble, dont la mythologie païenne ou l'aveugle impulsion du sentiment religieux seraient la véritable source. De même leur développement se ramènerait à une série discontinue de révolutions provoquées par des spéculations individuelles — où le rôle principal revient aux Marcion et aux Montan — par des ambitions ecclésiastiques, si ce n'est par l'intrusion du pouvoir civil. Un dossier compact appuie ces diverses assertions et une « blague » forcenée anime d'un perpétuel ricanement la mise en train de ce formidable appareil.

Lamentable publication, au total, et qui jette le jour le plus singulier sur la psychologie maladive de son auteur, mais qui n'en constitue pas moins une puissante machine de guerre dirigée contre l'édifice

chrétien et devrait rappeler à tous que le devoir de l'apostolat scientifique n'est pas un vain mot.

J. R.

Dr P. Neher et A. Neher. **100 Jahre katholischen wurttembergischen Klerus und Volk.** Riedlingen, Ulrich, 1928. In-8°, 348 pages.

Signalons comme une précieuse contribution à l'histoire de l'Allemagne catholique le volume que publièrent, en 1928, deux prêtres du Wurtemberg à l'occasion du centenaire de la fondation, le 28 janvier-20 mars 1828, de l'évêché de Rottenbourg. On trouve dans leur ouvrage un exposé, d'après de nombreuses statistiques, de la vie religieuse en ces cent dernières années, ses progrès et ses défaillances dans les diverses catégories de la population, le mouvement des vocations sacerdotales et religieuses, le mode de recrutement du clergé aux diverses époques, un tableau de l'activité apostolique, scientifique, artistique, des prêtres du diocèse. Les changements survenus au cours du siècle dans les circonscriptions paroissiales et décanales sont mentionnées. Une liste très copieuse des ecclésiastiques, des religieux et religieuses vivant dans le diocèse, clôt ce volume.

A. L.

Dévaud (Abbé Eugène). **La Pédagogie scolaire en Russie soviétique.** La doctrine. In-16 double cour. de 224 pages. Paris, Desclée, De Brouwer et C°, 1932.

« Le communisme est plus qu'une technique démagogique, plus qu'un moyen de justifier la domination tyrannique d'un parti ; il est d'abord et restera toujours une philosophie du monde et de la vie, une quasi-religion. » (P. 13). Or, les autorités soviétiques entendent bien se servir de l'Ecole pour propager cette « philosophie ». Lénine aimait à répéter que la « neutralité scolaire est une hypocrisie occidentale » (p. 16), et les Mairies communistes de la banlieue parisienne ont été fidèles à la pensée du Maître en refusant de participer aux fêtes organisées pour le cinquantenaire de l'œuvre de Jules Ferry.

Il est d'un grand intérêt, dès lors, de chercher à saisir la doctrine pédagogique incluse dans les programmes et les méthodes scolaires des Soviets. L'entreprise est d'ailleurs relativement facile : « Nous ne savons pas très bien ce qui se fait dans les maisons d'éducation de la Russie des Soviets. Nous savons très bien ce qu'*on y veut faire.* ». (P. 10.)

Ce qui résulte d'une étude objective des documents officiels et quasi-officiels qui ont pu nous parvenir, c'est que « la pédagogie bolcheviste n'est qu'une adaptation de la doctrine marxiste et léniniste à l'éducation de la jeunesse » (p. 13) : « Travailler pour produire, puis jouir de la production, ce sont les maîtres mots de la gnose marxiste, laquelle comporte une mystique du travail productif, une mystique du bonheur matériel. » (P. 39). C'est bien cette « mystique » que l'Ecole communiste inculque aux petits Russes, en attendant qu'on puisse l'implanter chez nous, comme tente déjà de le faire une re-

vue que cite souvent l'auteur, « *L'Internationale de l'enseignement* ». Car, ne l'oublions pas, le Communisme « date d'hier, mais il prétend régner demain par toute la terre et pour toujours » (p. 10).

Analyser cette pédagogie et la confronter avec les principes thomistes, c'était un sujet tentant pour un « Professeur de pédagogie ». Son œuvre, il l'a fait paraître dans la collection des « Questions disputées ». On disputera, nous semble-t-il, longtemps encore, même après cette étude si consciencieuse. L'impression générale reste, en effet, confuse; la préface nous annonce la parution prochaine d'un second tome sur les réalisations concrètes faites, de 1917 à 1933, dans les divers enseignements. Cette nouvelle documentation ne sera pas inutile.

G. L.

J. Angot. **O toi qui souffres tant, mon frère...** Spes, 280 pages, 12 fr.

Parmi tant de livres évoquant le souvenir de malades héroïques, luttant généreusement contre la souffrance, ou plutôt cherchant à l'utiliser pour se sanctifier, se grandir dans le Christ, cette biographie douloureuse et joyeuse mérite de ne pas passer inaperçue. L'auteur a su habilement insérer dans son récit bien composé des fragments empruntés à une sorte de « bréviaire du malade », rédigée par son héroïne Agnès. Et ce n'est pas sans émotion, ni sans réconfort, qu'on voit cette âme trouver peu à peu la paix et la joie dans l'acceptation chrétienne de la croix.

ALMANACHS 1933

Almanach catholique français. — 480 p. et 250 illustrations, 5 fr. Edit. Bloud et Gay, Paris.

L'Almanach catholique français n'a plus besoin d'être présenté. Sa précieuse documentation en fait le livre que l'on consulte constamment et que nul autre ne peut remplacer. C'est en même temps le livre aimable qui distrait sainement. Cette année, il renferme un certain nombre de nouveautés que ses lecteurs apprécieront beaucoup.

Agenda ecclésiastique Mame. — 1 fr. 95.

Son prix n'a pas été augmenté; il est le même depuis sept ans! L'édition 1933 ne contient que deux jours par page: elle est donc encore plus pratique que les précédentes.

Almanach encyclopédique de la Famille française. — 260 p., 3 fr. 50. Edit. Durassié et Cie, Paris.

Comme le nom l'indique, c'est une véritable encyclopédie où l'on trouvera tout ce qui intéresse la vie familiale et les Mouvements familiaux.

Le Gérant: GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

LE BESOIN DE LA RÉDEMPTION AU SEIN DU PAGANISME [1]

Le désir du bonheur est assurément dans l'humanité un sentiment profond et universel, et universelle aussi est la plainte de l'humanité souffrante. Désir inassouvi du bonheur, aspiration à la délivrance des maux dont on souffre s'expriment partout. Il n'y a rien là de spécifiquement religieux. Pourtant, la religion est étroitement liée à ce désir du bonheur que les jouissances sensibles passagères ne peuvent satisfaire et l'aspiration à la délivrance des maux prend facilement la forme d'une prière à une puissance supérieure, qu'on invoque en croyant à sa bienfaisance, ou dont on cherche à écarter le courroux. De fait, toutes les religions expriment ces sentiments et ce qui les différencie, c'est plutôt l'idée qu'elles nous proposent de la Divinité, du bonheur auquel nous devons aspirer, et les moyens qu'elles inspirent pour y parvenir. Assurément la religion est aussi hommage de vénération, d'adoration rendue à la Divinité dont on se reconnaît dépendant. Mais l'histoire ne connaît pas de religion qui ne soit en même temps appel à la délivrance des maux qui accablent l'humanité.

Pour qu'il y ait dans les religions ou sagesses païennes une aspiration au moins confuse à la rédemption telle que la religion chrétienne la propose, il faudrait y trouver :

1. L'auteur de cette article est reconnaissant à la *Revue Apologétique* d'accueillir ces pages qui devaient constituer le premier chapitre de l'ouvrage « le dogme de la rédemption » (Bibl. cath. des Sciences religieuses) et que les dimensions des ouvrages de la collection l'ont obligé à supprimer

1° L'idée au moins confuse de la Divinité, puissance souveraine dont on dépend, justice qui nous juge, bonté qu'on peut prier ;

2° Le sentiment moral du péché, offense envers la Divinité, et le désir du pardon divin ;

3° Le désir que Dieu s'approche de l'homme pour le sauver ou qu'un médiateur nous donne accès à la Divinité ;

4° L'idée d'une solidarité entre les hommes dans le bien et dans le mal, le juste pouvant par sa souffrance expier pour les pécheurs ;

5° Les sacrifices enfin seraient-ils comme une préfiguration du sacrifice rédempteur de la Croix ?

Il semble que ces idées et ces sentiments se trouvent dans les religions ou sagesses païennes, mais d'une manière confuse, et qu'ils ont peine à se faire jour à travers des tendances contraires.

I° Contrairement aux prétentions d'un évolutionnisme systématique qui voudrait faire sortir par un processus naturel la religion, même la plus élevée, des formes les plus grossières de l'animisme, du totémisme, ou du pré-magisme, l'étude des religions tend plutôt à montrer que les types culturels primitifs ont une religion élémentaire mais relativement pure : croyance en un être suprême, maître de tout ce qui existe, bienveillant, secourable, législateur, juge des hommes. On le prie, on lui offre le sacrifice des prémices, il n'y a d'autre prêtre que le chef de famille, peu ou point de magie, notion d'une survie après la mort, animisme peu développé, nulle sorte de totémisme, mythologie rudimentaire. Tels seraient les éléments qu'on retrouve chez les peuplades qui représenteraient le plus fidèlement les primitifs.

C'est dans les types culturels qui se constituent avec les civilisations plus développées que l'on voit s'accuser davantage l'animisme, le totémisme, la magie, la mythologie polythéiste ; le progrès matériel et intellectuel, dans le sens où ce dernier est lié aux découvertes acquises, ne serait pas spontanément favorable au progrès moral et religieux et lui présenterait des obstacles à vaincre, une matière à dominer. On perçoit aussi au sein du paganisme, en diverses contrées, à diverses reprises, des poussées vers un monothéisme moral, poussées qui n'arrivent pas à triompher du polythéisme et de la magie. Il y a un « conflit sé-

culaire du sentiment religieux qui aspire à se dégager — ou à se retrouver — pour se formuler en une foi monothéiste et morale et de la croyance (ou pratique) magique qui la combat tenacement[1] ». En Egypte, cette poussée monothéiste se perçoit sous le règne d'Akhnatondel, la XVIIIe dynastie. Elle est refoulée sous le règne de Toutankhamon[2]. Dans l'Inde, la spéculation religieuse, en se dégageant du polythéisme, oscille entre le panthéisme et le monothéisme. Même, d'après René Grousset, le récent historien de la philosophie orientale, « depuis l'époque du polythéisme indo-européen, après la fusion de toutes les divinités védiques dans la substance universelle de Brahma, l'Inde, sous l'irrésistible poussée de la logique rationnelle, s'est acheminée vers le théisme[3] ». On trouve aussi un courant monothéiste dans la religion des Perses, très perceptible à l'époque des Achéménides (VIe siècle avant J.-C.). Le problème de l'origine du mal est résolu dans l' « Avesta » dans le sens du dualisme : deux principes suprêmes du bien et du mal sont en lutte permanente, mais cette lutte se terminera par le triomphe d'Ahura Mazda, l'Esprit du bien, qui est digne du nom de Dieu et adoré comme tel. L'homme, au centre de cette lutte, doit s'enrôler au service du Dieu bon par le culte, la pratique de la vertu.

En Grèce, la pensée philosophique s'élève à la contemplation du Dieu unique, le Souverain Bien de Platon, l'Immobile moteur qui meut l'univers d'Aristote. Il est vrai que le Dieu d'Aristote n'est pas un Dieu qu'on puisse prier et la pensée philosophique, au lieu de purifier une religion trop dégradée, s'en écarte.

2° Bien que la morale soit distincte de la religion, bien que les religions nous offrent souvent le spectacle de l'immoralité, on y perçoit aussi le sentiment du péché, offense envers la Divinité, dont on espère obtenir le pardon. La conscience du péché, désordre moral, se dégage difficilement du malaise physique, de la maladie, considérée comme un effet de la colère des dieux, comme l'emprise d'un démon méchant ou d'un mauvais sort. Par suite aussi l'appel à un pardon divin se confond souvent avec la prière qui demande la guérison de la maladie,

1. DUFOURCQ, *Les religions païennes et la religion juive*, Paris, 1924, p. 81.
2. BREASTED, *Histoire de l'Egypte*, Bruxelles, 1926, II, p. 380.
3. *Histoire de la philosophie orientale*, Paris, 1923, p. 917.

la délivrance du mauvais sort, et la purification est une « cathartique » rituelle pénétrée de magie, qui aurait plus de ressemblances avec une médecine, une antisepsie, enfantines et ignorantes, qu'avec la religion véritable.

Mais on aurait tort de conclure de cette confusion que le sentiment moral du péché est totalement absent de ces prières, de ces purifications rituelles. Il s'y manifeste parfois d'une manière indubitable, et, pour que des textes soient si explicites, on est en droit de penser qu'il est présent, même quand la formule n'arrive pas à l'exprimer clairement.

Comment par exemple ne pas reconnaître un véritable examen de conscience dans cette incantation assyrienne :

Je vous invoque grands dieux
Seigneurs de la délivrance,
Pour un tel dont le dieu est un tel, la déesse une telle,
Qui est malade, inquiet, troublé, affligé,
A-t-il offensé son dieu, sa déesse ?
A-t-il donné un refus au lieu d'une promesse ?
A-t-il séparé du père le fils, du fils le père ?
A-t-il méprisé père et mère ?
A-t-il employé une balance fausse ?
S'est-il servi d'argent faux ?
S'est-il approché de la femme de son prochain ?
A-t-il mis les mains à la magie et à la sorcellerie ?
Est-ce pour une faute grave qu'il aurait faite
Pour les péchés nombreux qu'il aurait commis ?

Et comment ne pas reconnaître une véritable prière, une vraie demande du pardon divin dans cette invocation où un fidèle d'Inurta énumère les sacrifices qu'il a offerts et demande d'être purifié de son péché :

O Inurta au combat duquel on ne résiste pas,
Sublime est ta place parmi les grands dieux...
Tu conduis celui qui n'a pas de guide,
Le nécessiteux qui est tombé dans le besoin,

Tu prends la main des faibles, tu soutiens celui qui n'est pas fort,
Celui qui est descendu dans l'Aralla, tu ramènes son corps,

Tu es plein de pitié : aie pitié de moi fidèlement,
Fais disparaître mon péché, libère-moi de mon iniquité,

Eloigne ma disgrâce, dissipe mon offense[1].

A cette prière assyrienne fait écho l'invocation indienne à Varuna :

« Aie pitié de moi, Dieu tout-puissant,
C'est manque de force, ô Dieu fort et éclatant, si je me suis égaré. Toutes les fois que nous commettons une offense devant la cohorte céleste, toutes les fois que nous violons la loi par inadvertance, ne nous punis pas, ô Dieu, pour cette offense. »

Toutefois la conscience morale devait se libérer, en distinguant nettement le mal moral du mal physique ou des impuretés physiques et légales. La réflexion philosophique fondée sur le « connais-toi toi-même » de Socrate a sûrement contribué à dégager la conscience morale de ce qui l'encombrait.

L'écueil était de ne plus reconnaître le besoin du secours et du pardon divin, de détourner l'homme de recourir à la Divinité. Le stoïcisme a été une école de discipline morale, de maîtrise de soi ; il veut qu'on se conforme à la raison universelle et divine, mais il prétend qu'on n'a rien à attendre d'une bonté supérieure ou à lui demander ; s'il a préparé la voie au christianisme, c'est peut-être moins par la discipline morale qu'il inculquait que par l'expérience douloureuse de son impuissance à réaliser cette vie morale, et à garder une sérénité impossible devant la douleur et la mort, où la personne serait absorbée dans le grand tout.

Il y a eu pourtant au sein de l'hellénisme un courant religieux, à la fois ascétique et mystique, l'orphisme : idée d'une Divinité diffuse et transcendante aspiration à l'union divine, sentiment de la responsabilité personnelle, reconnaissance dans l'homme d'un double principe, l'un bon et divin, l'autre mauvais qui vient de la descendance des Titans punis pour un crime originel : le meurtre du petit Dionysios, fils de Zeus, qu'ils ont dépecé. (Zeus en absorbant le cœur de Dionysios, donne naissance à un nouveau Dionysios qui a l'empire du monde.) Nécessité pour l'homme de se libérer par des renoncements et purifica-

1. JEAN, *Le milieu biblique*, Paris, 1923, II, p. 263.

tions du principe mauvais, pour faire triompher l'élément divin ; ces purifications se poursuivent pendant des existences terrestres successives. Il y a bien un ensemble de croyances qui, la dernière exceptée (métempsychose), sont dans le sens du dogme chrétien de la rédemption. Par contre, la mort de Dionysios n'est pas du tout un sacrifice volontaire, méritoire et rédempteur. L'orphisme a été en rapport avec le Pythagorisme, il paraît avoir influencé, par ses livres sacrés, la doctrine de Platon, plus tard celle des néopythagoriciens et des néoplatoniciens, mais il ne paraît pas s'être perpétué jusqu'à l'ère chrétienne, comme religion. Remarquons enfin que le mysticisme d'un Plotin, s'il tend l'effort de l'intelligence et de la volonté vers l'extase et l'union divine, compte uniquement sur cet effort pour diviniser l'homme, et non pas sur le don gratuit de Dieu, comme le Christianisme qui est d'abord mystère de l'amour de Dieu se donnant à l'homme.

En Orient, le Bouddhisme veut procurer la délivrance de la souffrance qui se perpétue par la transmigration dans des existences successives. Il veut conduire au « nirvana » qui est du moins la délivrance de la transmigration et de la douleur. Pour y parvenir, il faut le « non agir », car nos actes « mûrissent » dans une existence à venir, et donc il faut l'extinction du désir.

« La rédemption de la mort est découverte. Voici ô moines la vérité sainte sur la suppression de la souffrance. C'est la suppression du besoin par l'anéantissement complet du désir... Je l'ai reconnu, je l'ai vu, la rédemption de mon esprit est définitive. Cette vie est pour moi la dernière, il n'y aura plus pour moi de naissance[1]. »

Le bouddhisme atteste du moins la profondeur des aspirations de l'âme hindoue vers la délivrance de la vie sous sa forme présente, sujette au désir inassouvi et au changement incessant. Mais il tend à la destruction de la personnalité, et il est une philosophie bien plutôt qu'une religion, et une philosophie qui nie ou du moins ignore Dieu, tout en s'accommodant des dieux. Seulement il ne s'est pas tenu à cette position initiale ; le bouddhisme postérieur, celui du « grand véhicule », par son culte du

1. Sermon de Bénarès, cité par Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, Paris, 1904, p. 380.

Bouddha, et même des Bouddhas, devient une religion de salut. Bouddha est alors un sauveur qui est venu du ciel pour enseigner la voie du salut. Mais on remarquera que ce salut est bien plus la délivrance de la souffrance que celle du péché ; et si le nirvana, « rafraîchissement », n'est pas le néant, ce n'est pas la béatitude par l'union à Dieu dans la connaissance et l'amour. Dieu, le Dieu vivant, paraît absent de cette religion.

3° Trouve-t-on dans les religions païennes le désir que la Divinité s'approche de l'homme, qu'il se rende accessible, ou qu'un médiateur unisse l'homme à la Divinité ? N'est-ce pas ce besoin profond qui se laisse percevoir dans les déviations du paganisme ? L'idolâtrie elle-même, où la divinité semble identifiée ou enfermée dans la pierre ou le bois, ne témoigne-t-elle pas à sa manière de ce besoin d'un dieu accessible à l'homme et qui soit tout près de lui. Quand une conception plus spirituelle de la divinité a éliminé l'idolâtrie, elle a eu besoin de se représenter Dieu sous des traits empruntés à l'homme. L'anthropomorphisme favorise le polythéisme et dégrade la divinité en prêtant aux dieux toutes les basses passions de l'homme. Mais il demeure comme une nécessité pratique de la vie religieuse, tant l'homme a besoin que Dieu se mette à sa portée ; il faudrait qu'il fût justifié en quelque manière, sans que la transcendance divine en fût dégradée. C'est pourquoi l'on a pu dire que toute la vie religieuse de l'humanité a toujours gravité autour d'une incarnation, si du moins on entend cette incarnation dans un sens imprécis. Il faut reconnaître, d'autre part, que les religions païennes, en rapprochant la Divinité de l'homme, l'ont singulièrement avilie, méconnaissant l'unité divine, sa sainteté, au point que le sens moral devait le plus souvent détourner de l'imitation des dieux.

C'est peut-être dans l'Inde où l'esprit contemplatif cherche à se perdre, au-dessus du torrent des mobiles chimères de l'univers, dans la substance unique et universelle, Brahma ou Vischnou, qu'apparaît aussi le plus nettement le besoin d'une manifestation de la Divinité ineffable à la portée de l'homme : avatars de Vischnou, dont la figure la plus accusée est celle de Krishna. Le caractère cruel et licencieux de ce demi-dieu féodal ne semblait pas le préparer à une haute destinée ; mais dans la Bhagavagîta, une upanishad tardive, Krishna apparaît comme

Dieu incarné, à la fois sans forme et de forme humaine. « Je suis le même pour tous les êtres, je n'en aime aucun, je n'en hais aucun ; mais ceux qui me servent avec dévotion, ils sont en moi et je suis en eux[1] » ; objet de la dévotion, il en sera la récompense.

Il semble donc que, en dehors du christianisme, l'humanité religieuse ait parfois rêvé d'incarnation divine, mais les créations de son rêve étaient bien inconsistantes et bien indignes de la Divinité.

4° L'idée d'une solidarité entre les hommes, du moins entre les hommes du même groupe, du même clan, de la même nation, se retrouve dans toutes les religions païennes. La religion est toujours religion de la communauté, c'est elle qui vénère son dieu et le prie ; la personne se dégage difficilement du groupe, et la communauté, avant d'être spirituelle, est d'abord l'identité du sang ; d'où l'idée que le sang du fils peut être versé pour la faute du père, que le châtiment divin s'exerce et que le courroux divin s'apaise en faisant couler le sang d'un membre du groupe et celui-ci expie pour le groupe, sans qu'il soit question d'acceptation volontaire ; les sacrifices humains ont souvent eu cette signification. Il faudra que la responsabilité personnelle s'affirme pour qu'une telle pratique apparaisse barbare et indigne de la divinité.

Mais l'idée pouvait s'épurer, se spiritualiser tout en ayant encore besoin longtemps du vieux vêtement pour s'exprimer : l'acceptation volontaire ou du moins résignée des maux qui apparaissent comme le châtiment infligé par un dieu irrité contre les fautes de son peuple est-elle reconnue comme l'expiation qui apaise son juste couroux ?

Nous trouverons cette doctrine dans l'Ancien Testament, mais il ne semble pas qu'elle se fasse jour ailleurs ; la souffrance est bien généralement attribuée au courroux des dieux irrités à cause des péchés connus ou inconnus, ou à la jalousie des dieux : Prométhée, pour avoir dérobé à Zeus le feu du ciel, est cloué sur un rocher où un aigle lui dévore le foie. Mais il n'y a là nulle expiation volontaire des fautes humaines. Assurément le problème de la souffrance du juste a tourmenté les consciences :

1. *Les religions de l'Inde*, par LAVALLÉE-POUSSIN, dans : *Où en est l'histoire des religions*, Paris, 1911, p. 263.

l'Assyrie nous a livré un poème du juste souffrant qui fait songer aux pages de la Bible : son mal est rebelle à tous les remèdes, il paraît frappé comme un impie, pourtant il fut toujours fidèle aux dieux. La conclusion, c'est que les desseins des dieux sont obscurs ; on ne voit pas qu'en acceptant sa souffrance, il puisse expier les crimes du peuple et mériter pour les autres.

Platon (République, II), pour montrer que la justice est un bien supérieur qu'il faut aimer pour lui-même, imagine un juste parfait qui « serait dépouillé de tout excepté de la justice ». Il est persécuté, « après avoir souffert tous les maux, il sera mis en croix ». « La justice n'en est pas moins le plus excellent bien de l'âme. Elle donne les biens réels et ne trompe pas ceux qui l'embrassent sincèrement » (liv. X) et Platon fait entrevoir pour le juste l'immortalité bienheureuse. Mais il ne soupçonne pas que la mort du juste, volontairement acceptée, ait une valeur d'expiation, de réparation du mal, qu'elle soit un mérite pour les autres.

Le stoïcisme a eu un plus vif sentiment de la solidarité profonde qui unit tous les hommes et même tous les êtres de l'univers. C'est une loi raisonnable et divine. « Tu sais, dit Cléanthe dans son hymne à Zeus, ordonner le désordre, concilier les contraires, réduire dans une même harmonie tous les biens et tous les maux. » Ainsi le mal et la douleur conspirent à la perfection du monde. Mais c'est une nécessité à laquelle il convient de consentir ; ce n'est pas une charité divine accueillie par l'homme, qui est le principe de cette unité, et qui lui fait accepter la souffrance pour réparer le mal.

C'est dans le Bouddhisme qu'on pourrait le mieux découvrir une ébauche de cette charité chrétienne acceptant le sacrifice pour le salut des créatures. Et pourtant dans son principe, le bouddhisme n'est rien moins que charitable ; selon sa doctrine, personne ne peut faire à autrui ni bien, ni mal, car chacun mange le fruit de ses actes. Mais la bienveillance à l'égard de toute créature est la condition du non-désir. Le caractère de Bouddha, qui se consacre à annoncer la voie du salut, accentue cette charité. Dans le grand véhicule, peut-être influencé par le Christianisme, elle se manifeste plus encore : elle consiste à faire le vœu de devenir un Bouddha, à appliquer tous ses mérites au salut des créatures, en étant résolu à faire les dons douloureux, « don-

ner sa chair et la moelle même de ses os ». Cette charité s'étend aux bêtes comme aux hommes. D'ailleurs, la charité bouddhique est un moyen de perfectionnement moral, bien plutôt que le sommet et le résumé de toute la loi.

L'idée de Dieu Charité s'incarnant et assumant la douleur humaine sans le péché pour délivrer l'humanité du péché et le réparer reste profondément chrétienne. C'est à peine si on peut découvrir dans le bouddhisme des aspirations confuses dans ce sens.

5° Les sacrifices.

Cependant l'école traditionnaliste a prétendu trouver dans les sacrifices sanglants l'idée plus ou moins confuse qui devait se réaliser pleinement dans le mystère de Sacrifice de la Croix. L'universelle diffusion de ces sacrifices sanglants, la valeur qu'on leur attribue, expiation par substitution d'une victime au coupable, le caractère irrationnel d'une telle croyance seraient la preuve de l'origine divine de la croyance au salut par le sang d'une victime innocente et digne de Dieu, qui devait être le Christ. Joseph de Maistre a développé ces idées dans son style somptueux, des apologistes de moindre envergure les ont reprises au cours du XIXe siècle.

Mais l'école rationaliste use aussi de la méthode comparative pour soutenir que le mystère chrétien n'est que l'application à la mort de Jésus des vieilles conceptions païennes. Seulement le caractère irrationnel du salut par le sang d'une victime ne prouve plus du tout son origine divine, il prouverait simplement les aberrations mentales de l'humanité dans son état d'enfance ; et on cherche à montrer l'évolution toute naturelle du sacrifice à partir d'une forme primitive, totémique ou magique, jusqu'au sacrifice de la Croix qui serait « comme la sublimation du plus abominable des sacrifices, le sacrifice humain[1] ».

Il y a sûrement de grandes exagérations de part et d'autre dans les rapprochements institués, pour des buts si différents, entre le mystère chrétien et les conceptions qui président aux sacrifices païens. C'est aussi un étrange paradoxe de prouver l'origine divine du sacrifice par son caractère irrationnel. Com-

1. LOISY, *Essai historique sur le Sacrifice*, Paris, 1920, p. 528.

bien S. Thomas était plus sage quand il montrait son caractère naturel : « La raison dicte à l'homme, selon une inclination naturelle, d'exprimer soumission et honneur à ce qui est au-dessus de lui... Il est naturel que l'homme se serve pour cela de choses sensibles les offrant à la Divinité en signe de soumission et d'hommage à la manière de ceux qui font des offrandes à leurs maîtres. » S. Th. IIa IIae, 9850.

D'autre part, le sacrifice a pris des formes si variées, il s'est si facilement prêté à tous les desseins qui ont pu hanter les hommes qu'il est souvent difficile de bien interpréter ces rites. Qu'il ait été associé à la magie, au totémisme, qu'il ait été conçu comme une nourriture offerte aux manes, aux dieux, c'est incontestable. Il semble pourtant, d'après les conclusions de l'école historico-culturelle, que saint Thomas voyait assez juste quand, guidé par sa raison et par la Bible, il discernait, d'abord dans le sacrifice l'expression d'une offrande, d'un hommage. Si rudimentaire qu'on le suppose, il y a un symbolisme dans le sacrifice : on veut reconnaître que la divinité est maîtresse des biens, de la vie, on désire entrer en rapports favorables avec elle. Le sacrifice primitif serait celui des prémices de la cueillette ou de la chasse, puis dans les civilisations dérivées, celui des prémices des champs et des troupeaux. Pour reconnaître le souverain domaine de la divinité, l'homme sépare ces prémices de l'usage commun, les consacre, les offre à la divinité ; par là même il désècre tout le reste et s'en assure ainsi la tranquille possession. Quand il s'agit d'êtres vivants, il faut une immolation, mais le centre du sacrifice paraît être moins dans la mise à mort de la victime que dans l'offrande du sang, c'est-à-dire de la vie, car la vie est dans le sang ; attenter à la vie serait attenter au domaine divin, si on ne réservait le sang à la divinité, en le faisant couler devant elle, sur son autel, en offrant ce sang. Chez beaucoup de peuples, le sang est une chose sacrée à cause de cette vie qu'il contient et plus encore par son offrande à la divinité, il devient comme une réserve de sainteté, il sert donc comme moyen de purification, de consécration, de protection. Le sacrifice se termine souvent par une communion à la victime qui a passé au domaine divin. Ce repas religieux renouvelle l'union entre la divinité et les membres du groupe. Mais dans certains sacrifices, pour mieux marquer le souverain domaine de la di-

vinité, on fait tout passer à l'usage divin, on consume tout en son honneur.

Le sacrifice sanglant n'est donc pas nécessairement un sacrifice d'expiation, mais si on offre le sang des victimes pour reconnaître que le dieu est le maître de la vie, on l'offre aussi pour apaiser son courroux, quand on craint de l'avoir offensé. Il n'y a pas dans ce sacrifice l'idée que le pécheur mériterait la mort et que l'animal serait substitué à l'homme.

Mais cette idée a pu s'introduire de plusieurs manières : l'idée de transmission du péché, de la souillure, par contact est très répandue, par exemple en Babylonie, elle conduit facilement à une substitution. « A la divinité il faut une victime, le pécheur. De là ces coups terribles qui frappaient l'homme dans sa santé, dans son être. Si pourtant on pouvait substituer un souffre-douleurs ? On n'y a pas manqué et l'idée de la substitution de la victime à l'offrant a joué un grand rôle dans la religion[1]. » — Ou bien, si la divinité demeure irritée après le sacrifice des plus belles bêtes du troupeau, si tout continue à aller mal, ne serait-elle pas apaisée par l'offrande des premiers nés des hommes ?

« De là les sacrifices humains et cette idée trop subtile pour être primaire, que le sang des animaux pouvait remplacer celui des hommes, au moins dans les circonstances ordinaires, quand la divinité n'était pas trop irritée ou trop exigeante[2]. » L'idée de substitution se serait alors introduite comme un correctif des sacrifices humains. Nous ne céderons donc pas à la tentation de chercher dans cette idée de substitution d'une victime animale à l'homme une anticipation du mystère chrétien.

Au fond, quand l'égoïsme domine le cœur de l'homme, il cherche à faire servir le divin à la satisfaction de son égoïsme, alors le sacrifice dévie très vite dans les pratiques magiques, immorales, cruelles, ou du moins bassement utilitaires ; mais quand l'homme cherche les bienfaits divins, dans un sentiment religieux de dépendance, le sacrifice se maintient dans son sens foncier d'hommage et de prière objectivée dans un rite. Les religions païennes nous fournissent trop la preuve de ces graves déviations, pour ne pas reconnaître qu'elles témoignent aussi du sens religieux du sacrifice : hommage à la Divinité, besoin de

1. DHORME, *La religion assyro-babylonienne*, Paris, 1910, p. 275.
2. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 274.

purification, d'expiation, d'union à la Divinité ; ce sont là des préparations lointaines au mystère chrétien de la rédemption. Un rapprochement plus étroit apparaît par le fait du sang du Christ répandu au Calvaire pour notre salut ; mais il ne faut pas l'exagérer, le dogme chrétien n'attribue pas une vertu spéciale au sang. Seulement ce fait providentiel a permis un rapprochement plus sensible entre le sacrifice volontaire et méritoire du Sauveur, victime de son amour et des péchés des hommes, et tous ces sacrifices sanglants où les anciens ont cherché obscurément, au milieu de tant de déviations, expiation et purification. C'est en versant son sang pour nous que le Christ a aboli tout ce vieux rituel sanglant.

L. RICHARD.

PAR DELA NOS FRONTIÈRES CONFESSIONNELLES : CHEZ LES PROTESTANTS FRANÇAIS

Rien n'est, en général, plus décevant que l'exploration par un catholique, sans autres fins que son désir de s'informer, de la littérature émanée du protestantisme. On s'y heurte à chaque pas aux inévitables mécomptes qu'engendre la méthode du libre examen.

Que, même chez nous, malgré le bienfait de la discipline et le contrôle de l'autorité, une part d'équation personnelle se rencontre dans les ouvrages courants destinés à faire connaître la doctrine ou l'histoire de l'Eglise, on ne saurait le nier. Il reste néanmoins que la fermeté des lignes essentielles est toujours acquise et, avec un peu d'habitude, on arrive sans trop de peine à faire, pour le reste, le départ entre les interprètes de bon et de mauvais aloi. Chez les protestants, au contraire, il est à peu près impossible de savoir au juste si un auteur représente, soit en bien soit en mal, autre chose que lui-même. Dans une Eglise ouverte par principe à toutes les poussées de l'individualisme, on cherche en vain quelque point de repère qui mette en garde contre l'illusion des fausses perspectives. Ici beaucoup plus qu'ailleurs, il faudra donc se souvenir, pour reprendre le proverbe bien connu, qu'une hirondelle ne fait pas le printemps, ni sans doute un corbeau l'hiver.

Sous le bénéfice de cette réserve, il ne saurait être inutile de jeter, de temps à autre, un coup d'œil sur les idées ou tendances de nos « frères séparés » et plus particulièrement, parce qu'ils nous approchent davantage, des protestants français. En vue de cette psychologie, quelques publications plus ou moins récentes fournissent un certain nombre de documents.

I

Aujourd'hui comme au seizième siècle, le premier trait qui reste caractéristique de la Réforme est son esprit incurablement sectaire. On a souvent observé que l'apologiste catholique, pour établir les droits ou seulement décrire en témoin la position de son Eglise, n'a aucun besoin d'anéantir les autres : la preuve directe ou le simple exposé du catholicisme lui suffit. Au contraire, la logique impose aux Eglises séparées l'obligation fatale de justifier leur séparation en faisant le procès de l'Eglise-mère. Voilà pourquoi la littérature de controverse n'est chez nous qu'une exception, et qui a, comme telle, son rôle utile à remplir, tandis qu'elle est pour ainsi dire de règle ailleurs, avec tout le déploiement de passions et de préjugés dont la polémique religieuse est coutumière. Les protestants surtout sont condamnés à être d'abord des anti-catholiques : ils s'en privent moins que jamais.

C'est de quoi témoigne éminemment, par exemple, le volume sur le protestantisme donné par le pasteur Wilfred Monod à la tribune libre ouverte par la maison Alcan aux représentants qualifiés des différentes religions pour affirmer devant le grand public leur idéal respectif[1]. En dépit de fréquents appels à la charité chrétienne, le ton aussi bien que le fond ne cessent pas d'y être violemment agressifs à l'égard du catholicisme. Celui-ci n'est plus que l' « Eglise déformée », en regard de laquelle se dresse de toute sa hauteur vengeresse l' « Eglise réformée »[2]. Antithèse qui s'affiche pour ainsi dire à chaque page et sous une forme d'autant plus dure qu'à son service l'auteur met un certain talent d'écrivain.

On peut déjà le constater à la proportion matérielle de ses développements. Pour quelque cinquante pages consacrées à l'exposition positive du protestantisme, la critique du catholicisme en occupe un peu plus de cent (p. 119-220), sous ce titre : « Un postulat controuvé », qui s'oppose à cet autre : « Un axiome vérifié ». A lui seul, ce diptyque en dit long.

De cette psychose le « monachisme » constitue le premier

1. W. Monod, *Du Protestantisme*, in-16 de 272 p.; Paris, Alcan, 1928.
2. Pour apprécier la différence de méthode et de ton, il n'est que de voir, dans la même collection, le précis de M. Goyau sur le catholicisme ou même le *Judaïsme* du rabbin J. Weill.

objectif. La thèse de l'auteur étant de capter à son profit le « spiritualisme », on imagine à peine de quelles noires couleurs se pare, à ses yeux, tout ce qui ne correspond pas au canon qu'il s'en est formé. C'est ainsi que la distinction entre la voie des préceptes évangéliques et celle des conseils devient tour à tour une « erreur fatale » (p. 128), une « terrible déviation » (p. 130), « une hérésie morale puisqu'elle équivaut à une dispense de sainteté accordée à tous les chrétiens qui ne sont pas des clercs » (p. 131). Prémisses qui ne manquent pas d'entraîner (p. 140) le couplet de rigueur sur les moines fanatiques, paresseux et sensuels. A quoi M. Monod rattache la casuistique où il voit, avec la « dévotion » et l'apologétique, une des « trois plaies du christianisme traditionnel » (p. 134).

Et qu'on ne reproche pas à l'auteur de n'avoir pas pris la peine de s'informer. « J'ai, dit-il, consulté tel catéchisme populaire[1] édité sous les auspices de la hiérarchie romaine, où la bêtise et le grotesque voltigent avec l'odieux, comme des feux-follets, sur la croupissante mare de l'ignorance » (p. 135). Ne se croirait-on pas dans l'arrière-boutique de M. Homais?

Un fils de Luther et de Calvin, comme on peut s'y attendre, domine encore moins ses réflexes quand il s'agit de Rome. « Spirituel cléricalisé » (p. 145), « joug papal » (p. 148) sont des termes qui n'ont rien d'excessif pour notre digne pasteur. Encore y a-t-il pour lui quelque chose de plus odieux que la papauté. C'est « sa garde prétorienne, la Curie » ; car « celle-ci tient le pape captif et par lui elle enserre l'Eglise, réputée « catholique », dans la camisole de force du « romanisme » (p. 152-143).

De là sont venus et viennent tous les maux. « Ses pires excès ne furent pas ses froides cruautés, durant de longs siècles, contre les corps, mais ses attentats délibérés contre les âmes, empoisonnées systématiquement de mensonge » (p. 162). Mais, avec la morale, c'est aussi la foi qui en a souffert. Car, à côté des définitions conciliaires, M. Monod découvre avec terreur « un credo moins désintéressé, où la déité du Sauveur n'est que la formule métaphysique de l'apothéose du pape » (p. 173). Or ne sait-on pas que celui-ci n'est autre que l'Antechrist ? C'est ce que l'auteur ne manque pas d'ajouter, quand il dénonce, en style dû-

1. Qui n'est pas autrement désigné que par cette vague indication.

ment biblique[1], le « troisième Adam, qui, *assis dans le temple de Dieu* (II *Thess.*, II, 4), se proclame — publiquement — *Dieu* » (p. 175).

Il va de soi que M. Monod n'est pas plus tendre pour le ritualisme. En particulier, le dogme catholique de la présence réelle évoque à son esprit « la notion d'une divinité matérialisée, qui tombe en averse au seul déclic des formules sacrées » (p. 193). A quoi il est heureux d'opposer « le sacrement primitif », qui « n'était pas, dans l'Eglise, le centre d'un office quasi magique, célébré dans un chuchotement de formules ineffables, devant un objet sacré diffuseur inquiétant de rayons X » (p. 202). De la conception grossière par là visée le P. de Foucauld serait un exemple, qui, pour avoir, dans la simplicité de son héroïque foi, tenu pour un instrument de conquête la présence en plein Sahara du Saint-Sacrement, trahirait la persuasion d'avoir « introduit matériellement, ou corporellement, Jésus-Christ au milieu des Touaregs » (p. 218).

Lorsque son prurit de satire conduit à de pareils écarts de langage un auteur qui a du renom, de la doctrine et du style, on peut aisément préjuger ce qu'il en est des autres. Aussi n'est-on pas étonné de voir que deux pasteurs, l'un et l'autre aumôniers militaires au Maroc, MM. Charles Serfass et Jules Roche, qui viennent de publier en commun un volume en vue de rendre témoignage à leur Eglise[2], commencent par imputer au catholicisme, dès les premiers siècles, « des accommodements dans la théologie et la discipline chrétiennes qui intègrent des éléments de la philosophie et de la vie païennes » (p. 15). Parmi les « superstitions que les siècles avaient surajoutées au message primitif de Jésus » (p. 148-149), le culte des reliques, bien entendu, tient la plus grande place, mais sans oublier pour autant les superfétations de culte et le trafic des indulgences. Tant et si bien que le mérite essentiel des Réformateurs est tout simplement « la découverte de Jésus-Christ » (p. 43).

1. Cf. p. 163, où la même conclusion est pareillement insinuée sous l'image de « l'impie Hérode », dont les courtisans acclamaient les paroles en s'écriant : « Voix de Dieu et non d'un homme ! ».

2. Ch. Serfass et J. Roche, *Qu'est-ce que le Protestantisme*, in-16 de VIII-387 p., Paris, Berger-Levrault, 1930. « Premier prix du concours des Amis de la Pensée Protestante (1929) », y lit-on en sous-titre. Cette circonstance assure à l'ouvrage, d'ailleurs fort mal bâti, une certaine signification.

« On veut bien reconnaître *maintenant*, assurent nos auteurs, que la protestation contre les abus de l'Eglise au seizième siècle était justifiée » (p. 146). Ce qui sans doute les encourage à tenir ouvert, encore aujourd'hui, le chapitre de leurs doléances. Elles se produisent sur le compte des Jésuites, qui seraient « devenus les maîtres de cette Eglise qu'ils prétendaient servir » (p. 156). Le luxe du culte catholique y entre pour une large part et, par cette porte, celui des églises qui servent à l'abriter[1]. Sur l'intolérance de l'Eglise catholique, nos pasteurs de s'approprier les pages les plus violentes de M. Monod (p. 350-351), sauf à y ajouter de leur chef le reproche de « facilité morale » (p. 224) ou de « magisme sacramentel » (p. 267). Il leur arrive même de renchérir, en ayant le courage d'articuler ce grief qui les résume tous : « C'est Jésus lui-même qui est devenu étranger au catholicisme ; on sert l'Eglise plutôt que l'on ne sert Jésus-Christ » (p. 230).

A peine d'ailleurs est-il besoin de relever combien ces griefs supposent d'ignorance et de préventions. L'impression d'écœurante amertume que laisse la lecture de ces réquisitoires massifs est parfois compensée par quelques découvertes réjouissantes, qui montrent sur le vif à quel point est étrangère à ces polémistes la connaissance de cette Eglise qu'ils éprouvent un incoercible besoin d'attaquer.

Ces sortes de perles abondent chez les deux pasteurs marocains. Mettons sur le compte des typographes l'élévation de saint Grégoire le Grand au siège pontifical « en 490 » (p. 21). On n'en saurait dire autant de la page véhémente où ils placent au concile de Trente, avec le texte officiel à l'appui, la définition de l'infaillibilité du pontife romain (p. 157) et pas davantage de cette curieuse note (p. 187) dans laquelle tel canon emprunté au *Décret* de Gratien devient pour la circonstance un « décret du pape Gratien » !

Plus significative, sinon plus grave, que ces lourdes méprises est la tendance, qui leur est commune avec M. Turmel et ses innombrables pseudonymes, à multiplier de leur cru, pour mieux se plaindre de la surcharge qui en résulte, les définitions du magis-

1. « Il ne faut pas oublier que la cathédrale est, avant tout, une *œuvre pie*, donc une *erreur religieuse*, bien qu'elle soit une *œuvre de génie* » (p. 307). Ce sont les auteurs eux-mêmes qui prennent la peine de souligner.

tère ecclésiastique. C'est ainsi qu'ils connaissent un « dogme » de « l'enfantement virginal », décrété « par l'Eglise d'Orient au concile d'Ephèse de 431, dans l'Eglise latine en 649 au concile de Latran » (p. 163), et qu'ils ne doutent pas de voir éclore (p. 164) « le *dogme* de la virginité perpétuelle de Joseph ». Il n'est pas jusqu'à « la liste officielle des papes » qui ne comporterait « un *acte de foi* implicite » (p. 195). On est moins surpris, dans ces conditions, qu'ils se sentent à même de préciser (p. 316) « à quelles dates la Messe et l'Eucharistie ont été tirées des paroles de Jésus »[1].

M. Monod ne commet pas d'approximations aussi caractérisées. Le démon de la polémique ne l'en amène pas moins à écrire qu' « au dix-neuvième siècle un pape réputé libéral, Léon XIII, a revendiqué un pouvoir analogue » à celui de Grégoire VII « dans le domaine intellectuel et moral » (p. 144). De nos jours encore, le distingué pasteur ne nous laisse pas ignorer (p. 153) que « l'administration qui siège autour du pape reste fidèle à l'absolutisme de Grégoire VII et d'Innocent III »[2]. A de pareilles calembredaines c'est le cas, sans nul doute, d'appliquer le mot d'un ironiste célèbre : « On se hâte d'en rire pour n'être pas obligé d'en pleurer ».

Sans prétendre épuiser le sujet, il faut encore signaler comme révélatrice du même sectarisme la manière dont nos divers témoins conçoivent leurs sources. Quand MM. Serfass et Roche veulent se documenter sur le catholicisme, c'est à l'ouvrage anonyme : *Ce qu'on a fait de l'Eglise*, un des manifestes du « modernisme français », à moins que ce ne soit aux pamphlets de « Louis Coulange », qu'ils ont recours[3]. Et de même lorsqu'il s'agit de trouver quelques spécimens de christianisme authentique en dehors de la Réforme. Nos deux pasteurs, en effet,

1. Cf. p. 160, où nos auteurs se réclament d'un confrère, le pasteur Albert Cadier, en faveur d'une chronologie hasardeuse où l'on voit l'Eglise romaine « adoptant en 375 le culte des saints, en 400 la prière pour les morts, en 600 la primauté du pape, en 688 le culte de la croix et celui des reliques, en 1000 la canonisation des saints et le célibat des prêtres, en 1100 le canon de la messe, en 1160 sept sacrements », etc., etc.

2. En veine d'agression littéraire, l'auteur de continuer, à l'adresse de la Curie : « Elle considère que l'Eglise déserte son poste dès qu'elle cesse de régir d'en haut le muet troupeau qu'elle entoure de chiens vigilants ».

3. M. Monod (p. 169) invite à méditer l'*Histoire ancienne de l'Eglise* de Mgr Duchesne, sans prendre garde à l'hommage que, sous ses apparences détachées, cette œuvre rend à ce que Mgr Batiffol devait appeler si bien le « catholicisme » de « l'Eglise naissante ».

croient à la « permanence du fait protestant à travers l'histoire de l'Eglise » (p. 35). C'est de quoi M. Monod semble, de son côté, vouloir fournir la preuve en se réclamant de « l'austère Montanus » (p. 120), de « ces deux saints prêtres-prophètes : Jean Hus et Jérôme Savonarole » (p. 147), dont MM. Serfass et Roche (p. 341-342) voient dignement se continuer la tradition en la personne de G. Tyrrell, tandis que M. Monod (p. 152) l'incarne de préférence en A. Fogazzaro.

« Il est à remarquer, écrivait jadis un spécialiste de la littérature protestante, que, *par une exception bien rare dans les ouvrages de Calvin*, son premier *Catéchisme* ne présente... aucune trace de controverse directe contre l'Eglise catholique »[1]. On a pu se rendre compte que les modernes héritiers du grand réformateur français ont toujours à cœur de suivre la règle plutôt que l' « exception ». Et le phénomène est d'autant plus frappant quand ce sont des livres d'exposition populaire, sinon proprement des « catéchismes », qui se hérissent de la sorte en livres de combat.

Pour pénible qu'elle puisse être, ne fallait-il pas faire d'abord cette constatation ? Et sans doute nous dispense-t-elle de porter un jugement de valeur sur le cas. Même sans faire intervenir aucune considération de charité chrétienne, cet état d'esprit buté, ce parti pris de perpétuel dénigrement font date au regard du psychologue et de l'historien. Par où d'ailleurs les apologistes de la Réforme ne peuvent que se faire à eux-mêmes plus de tort qu'à l'Eglise contre laquelle ils ne cessent de diriger leurs coups. Le jour viendra peut-être où ils sauront témoigner à l'égard du catholicisme plus de compréhension et d'équité. On regrette, en attendant, que leur organisme religieux ait si peu et si mal éliminé le poison que lui versèrent les luttes de jadis[2].

II

« Seule, assure pourtant M. Monod (p. 179), une vue superficielle des choses identifierait le protestantisme avec l'antipapisme. » C'est dire que ses interprètes ont l'intention de représen-

1. A. RILLIET, cité dans Ch. SERFASS et J. ROCHE, p. 82.
2. « Il reste encore *quelque petite trace* de l'Eglise en la papauté », consentait à reconnaître, en 1559, la Confession de foi des Eglises réformées de France. Art. XXVIII, dans Ch. SERFASS et J. ROCHE, p. 200. Nos réformés contemporains ne semblent pas encore devenus beaucoup plus hospitaliers.

ter encore quelque chose de positif dans l'ordre de la pensée et de la vie religieuses. Mais, ici encore, leur idéal reste, pour une bonne part, fait d'opposition. « Le protestantisme, ainsi que l'écrivent MM. Serfass et Roche (p. 327), est vraiment un christianisme d'une autre espèce que le catholicisme romain ». Et l'on entend bien qu'à leurs yeux la différence spécifique serait tout entière au profit de celui-là[1]. Raison de plus qui nous incite à commencer par la bien établir.

On irait d'ailleurs au devant d'une illusion si l'on s'attendait à retrouver ici l'âpre dogmatisme des premiers Réformateurs. Il y a beau temps que l'évolution de plus en plus dissolvante du libre examen a fait bon marché des anciennes Confessions de foi et de la théologie qui s'attachait à les commenter. A leur place, on ne trouve plus que des constructions personnelles, de forme généralement très ondoyante, où se donnent ample carrière les préférences de chacun. C'est ainsi que M. Monod représente un christianisme sensiblement plus volatilisé que les deux pasteurs marocains, lesquels, en revanche, se montrent plus explicites, sinon plus déterminés, dans l'anticatholicisme doctrinal dont ni les uns ni les autres n'entendent se départir.

Pas un mot ne rappelle, chez nos auteurs, le sombre drame de la justification, dont Calvin aggravait encore la terreur par un prédestinatianisme inconditionné. Sauf erreur, aucun ne retient la célèbre clause *solâ fide*, qui était, pour l'orthodoxie, l'*articulus stantis aut cadentis Ecclesiae*. Et c'est tout juste si MM. Serfass et Roche, en une formule bien peu calviniste, contestent, au passage, « que les *œuvres* de l'amour chrétien puissent constituer des mérites » (p. 287).

A vrai dire, çà et là, quelques titres offrent encore l'une ou l'autre des primitives catégories de la Réforme ; mais c'est, en général, pour en moderniser le concept. Tandis que, par exemple, le libre examen est encore, chez MM. Serfass et Roche, « le droit d'examiner librement la Bible » (p. 238), M. Monod n'en fait plus qu'un synonyme de notre libre adhésion à l'appel divin. Ce qui en ferait, assure-t-il (p. 113), « une formule profondément religieuse qui sauvegarde, en tout chrétien, le domaine sacré de la religion vivante et personnelle » et le ramènerait (p. 116) à

1. Cf. p. 302 : « ...Forme de christianisme libérée de tout ce qui n'est pas essentiellement chrétien ».

« la possibilité de la libre obéissance aux intimations de Dieu dans le sanctuaire de la conscience ». Mais le libre examen « ainsi entendu », comme l'écrit chaque fois l'auteur, est-il encore le « libre-examen » ? Sous les espèces édulcorées de l' « expérience religieuse », on croit apercevoir de même l'antique justification par la foi.

En même temps que les dogmes constitutifs du protestantisme, on voit également s'évanouir ceux du christianisme traditionnel. Alors que MM. Serfass et Roche s'inclinent « devant le mystère de l'Incarnation » (p. 162) et déclarent accepter « avec ferveur » cette croyance « telle que l'enseigne le prologue du IVe Evangile » (p. 303), M. Monod n'admet plus que « la foi religieuse en la divinité spirituelle de Jésus-Christ ». Formule assez étrange et qui ne peut avoir d'autre but que d'écarter avec une apparence de respect « la croyance en l'éternelle déité du Messie galiléen, deuxième hypostase de la Trinité » (p. 172-173). Aussi bien l'auteur n'affirme-t-il pas un peu plus loin (p. 195), en un style inspiré des vieux Antiochiens auprès desquels se forma Nestorius, que « l'Incarnation est une forme de l'inspiration » ?

Dans un ordre d'idées non moins essentiel, le péché originel n'est plus, chez MM. Serfass et Roche, qu'un mot reçu pour désigner le mal (p. 249). Et M. Monod d'écrire catégoriquement : « La doctrine de la chute..., qui domine la dogmatique traditionnelle, resta ignorée par les psalmistes, les évangélistes, les apôtres ; le Christ n'en parla point. Paul seul, reprenant un mythe obscur de la Genèse, en a fait la culée d'un pont métaphysique » (p. 225).

Il y a plus ; car, avec les murs de l'édifice traditionnel, c'est le fondement lui-même qui en est sacrifié. « Si la vérité qui sauve est unique en son essence, écrit M. Monod (p. 174), elle ne l'est point dans son expression. » Ce qui veut dire sans nul doute que toutes les « expressions » en sont équivalentes. Aussi bien l'auteur de réclamer plus bas pour la pensée chrétienne (p. 226) le droit de « s'enfermer dans l'agnosticisme métapsychique ». Et cela « au nom de la Révélation » !

Loin d'être propre à un théologien libéral, cette conception finit également par être celle de pasteurs voués à l'apostolat. Dans la Réforme, au dire de MM. Serfass et Roche, « de même que l'on a simplifié la piété en la débarrassant des vaines observances ignorées de l'Ecriture, on débroussaille le terrain de la

pensée et des convictions » (p. 110). Opération dont la portée destructive apparaît en pleine lumière quand on observe qu'il s'agit d'éviter que « le Christ vivant » soit à nouveau crucifié et enseveli « dans un rite ou dans un texte, dans un symbole ou dans un dogme » (p. 259). Tout cela devant être « la restauration d'une foi conforme aux données du Nouveau Testament » (p 148). Mais, si déjà les archéologues se montrent sévères pour le vandalisme des prétendus « restaurateurs », que dire lorsque c'est la foi qui est en jeu ?

De si graves désaccords sur des points qui nous paraissent avec raison d'importance majeure montrent bien que c'est moins désormais, entre catholiques et protestants, tel ou tel article du *Credo* que la conception même du christianisme qui diffère du tout au tout. Faute d'en venir là, on n'aurait pas une idée suffisante de l'abîme qui se creuse entre les deux confessions.

Sans vouloir découvrir une hypothétique essence du catholicisme, on ne peut méconnaître que deux traits tout au moins lui sont essentiels : savoir d'abord et surtout la notion d'une vérité surnaturelle à nous communiquée par voie de révélation divine ; puis, à titre de complément, la notion d'une Eglise ayant mission et qualité pour sauvegarder et mettre en valeur ce dépôt. De ces prémisses fondamentales, à voir les choses d'un peu haut, toutes les déterminations hiérarchiques et dogmatiques par où s'accuse au dehors sa physionomie distinctive comme groupement confessionnel ne sont que la conséquence. Or contre l'une et l'autre le protestantisme s'inscrit en faux.

Au lieu de signifier d'abord une soumission de l'intelligence à la parole de Dieu[1], qui doit ensuite réagir sur nos facultés d'action, la foi selon la Réforme est avant tout une affaire de cœur et de sentiment. Tous nos témoins s'accordent à faire du christianisme une « expérience religieuse »[2]. Ce qui importe à leurs yeux, c'est, suivant l'expression favorite de M. Monod, la « rencontre de Jésus » et la réponse de l'âme à son appel, c'est-à-dire

1. Il est assez curieux que MM. Serfass et Roche veuillent imputer à saint Thomas d'Aquin (p. 247) la responsabilité de ce concept. Comme si le docteur angélique était l'auteur du symbole *Quicumque*, ainsi que des définitions conciliaires dont il est le résumé ou de l'humble catéchèse qui en fut le germe dès le premier jour.

2. Ce mot revient chez eux comme une sorte de *leit-motiv*. Voir surtout, dans Ch. Serfass et J. Roche, le chapitre intitulé : *Le salut par la foi en Jésus-Christ* (p. 245-264) ; dans Monod, les deux chapitres consécutifs (p. 90-118) : « *Qu'est-ce qu'un chrétien ? Comment devient-on chrétien ?*

l'impression vivante qu'il est notre Sauveur et le don personnel qu'en retour nous lui faisons de notre cœur par une sincère conversion. Suivant l'angle d'où on l'envisage, l'Eglise est la grande famille invisible formée dans l'ordre spirituel par les âmes qu'anime cette foi[1] ou, d'un point de vue empirique, la petite société locale des croyants « unis par les mêmes expériences religieuses..., liées par le même idéal moral »[2]. De toutes façons, elle reste moins un principe qu'un résultat et le principal est toujours la régénération de l'individu par l'effet du message chrétien.

Pour accéder à la foi, divers sont les moyens mis à notre disposition. Il est frappant que M. Monod se sert de la Bible plutôt qu'il ne prétend l'imposer : à peine parle-t-il, au passage, « des textes normatifs du Nouveau Testament » (p. 102). Moins détachés des formulaires traditionnels, MM. Serfass et Roche entendent conserver à l'Ecriture ce rôle privilégié qui en fait « l'autorité souveraine... en matière de foi » (p. 226). Non pas qu'ils songent à ramener la pensée moderne vers l'antique *théopneustie* : pour eux, il ne saurait « être question que de l'autorité *spirituelle* de la Bible » (p. 233). Et s'ils conservent encore le vieux terme d'inspiration (p. 235), c'est pour désigner « proprement une atmosphère spirituelle, celle justement où le Christ a vécu et où à sa suite sont mis les témoins qui nous ont transmis son message ». Ce qu'en définitive ils attendent de la Bible, avec Auguste Sabatier (p. 243), c'est d'abord de nous faire « connaître historiquement », puis de provoquer en nous « l'expérience religieuse faite dans l'âme du Christ et de ses disciples immédiats ».

A cette source unique, en tout cas, serait-il absolument intolérable de prétendre en ajouter une autre. Fidèles aux schèmes classiques de la controverse, nos deux pasteurs croient devoir faire, en un long chapitre (p. 152-198), le procès de la tradition[3]. Et sans doute estiment-ils, même au point de vue subjectiviste où ils se placent, que les résultats de l' « expérience religieuse » sont nécessairement uniformes, puisqu'ils se plai-

1. Ainsi dans Monod, p. 99.
2. Ch. Serfass et Roche, p. 268.
3. « On ne veut pas, croient-ils (p. 152), que la Bible soit la seule norme de la foi chrétienne, car alors l'Eglise catholique est ruinée irrémédiablement. »

sent, avec une visible persistance (p. 159, 161 et 170), à mettre le catholicisme en délicatesse avec le canon de Vincent de Lérins : *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus.*

Il ne faut d'ailleurs pas oublier que la Réforme s'est faite « au nom de la liberté spirituelle » (*ibid.*, p. 66). Aussi toute règle doit-elle plier devant le « droit qu'a le croyant de recourir aux principes et aux sources » (p. 69-70). Et il va de soi (p. 238) que la Bible n'est pas soustraite à ce contrôle individuel. Plus proche, au moins par les mots, du mysticisme cher aux premiers Réformateurs, M. Monod réclame (p. 164) « les droits de la personnalité chrétienne à l'inspiration »[1]. En vertu de ce canon, il s'annexe d'emblée, sous les curieux titres de « protestantisme » hébreu, évangélique, puis apostolique, les prophètes juifs, Jésus et saint Paul, qui, en regard des orthodoxies officielles, auraient le privilège exclusif d'incarner « l'Esprit ».

Le dogme une fois ainsi volatilisé en fugitives expériences et l'autorité hiérarchique ou autre sacrifiée aux impulsions de l'individualisme, l'Esprit est censé régner sans partage chez les fils de la Réforme. On y voudrait bien conserver encore à l'Eglise un rôle comme foyer normal et auxiliaire de la vie religieuse ; mais il est entendu, comme l'expliquent longuement les deux pasteurs marocains, qu'il s'agit d'une Eglise « sans temple, sans prêtres, sans rites » (p. 303-331). La piété, comme la foi, y doit être toute « esprit » et c'est à titre de symboles seulement — nos auteurs sont en plein accord sur ce point avec M. Monod — que les sacrements peuvent y être retenus.

Au dire de MM. Serfass et Roche, la Réforme se résumerait en un « appel à la libération religieuse » (p. 41). On peut voir aujourd'hui jusqu'où est allé ce mouvement prétendu libérateur. Et peut-être cet aboutissement suffit-il pour juger l'arbre à ses fruits.

Chemin faisant, cet exposé s'accompagne, chez nos auteurs, de quelques arguments dirigés à l'encontre de la doctrine catholique. Il n'en faut pas davantage pour faire éclater la faiblesse de leurs positions.

Suivant le postulat de la Réforme, c'est surtout l'Ecriture qu'ils aiment à nous opposer. Les notions fondamentales de révéla-

1. Cf. p. 192, où il écrit pour son propre compte : « J'accepte ici le douloureux devoir imposé par l'Esprit... »

tion et de dogme y semblent écartées plutôt sans combat. En revanche. MM. Serfass et Roche s'élèvent très vivement contre l'idée de retrouver à l'origine une hiérarchie : les écrits du Nouveau Testament ne connaîtraient « que des *pasteurs* paissant le troupeau du Seigneur au nom du Christ » (p. 179). Comme si les deux concepts étaient irréductibles ! M. Monod s'attaque de préférence à la notion d'infaillibilité : la révélation étant éliminée au profit de l'expérience individuelle, la Providence divine ne lui semble pas intéressée à la fidèle conservation d'une vérité qui n'existe plus (p. 174) ; de fait, le canal de la succession apostolique lui paraît trop mal établi (p. 161) pour être à l'abri de toutes les fuites au cours du temps.

De la tradition, MM. Serfass et Roche retiennent surtout l'idée catholique de développement, pour montrer qu'elle ne se suffit point et que toujours il reste à « porter un jugement de valeur sur l'évolution et ses résultats » (p. 173). En définitive, à leurs yeux (p. 228-229), on aurait plutôt là une grosse finesse de l'Eglise catholique pour masquer son machiavélisme et une arme, en tout cas, pour couvrir le protestantisme contre le reproche de « variation ».

On ne sera pas surpris que la question des privilèges de Pierre continue à former le principal objectif de leur argumentation. L'exégèse de M. Monod sur ce point est spécialement suggestive des préjugés de la Réforme. Dans le pouvoir des clefs qu'indique MATTH., XVI, 19, il ne veut reconnaître « qu'un idéal, une orientation » (p. 155) et le surnom de « Pierre » ne serait donné à l'Apôtre que « par antiphrase » (p. 160), pour le mettre en garde contre sa naturelle versatilité[1]. Sur JEAN, XXI, 22, le même auteur s'égaie à la pensée qu'on aille « répétant que la pierre angulaire de l'établissement papal fut un souffle » (p. 157). En regard, il ne lui paraît pas douteux (p. 159) que saint Paul n'ait prétendu « tenir son ministère d'En-Haut, directement ».

Sans plus s'arrêter à ces étranges arguments et autres de même style, ni entreprendre de discuter les assertions positives qui n'ont

1. D'après M. Hubert Pernot, professeur à la Sorbonne, le même texte devrait pareillement signifier, dans la pensée de Jésus, « un souhait » et « pour Simon une constante invitation à consolider sa volonté chancelante ». Cité dans SERFASS et ROCHE, p. 177.

guère d'autre intérêt que de montrer aux théologiens catholiques sur quel point doit porter leur effort, mieux vaut recueillir chez nos protestants des aveux qui condamnent, bon gré, mal gré, leurs principes essentiels et devraient logiquement les ramener vers nous. N'est-ce pas M. Monod lui-même qui recule (p. 182), sans en indiquer le remède, devant les « conséquences extrêmes du spiritualisme radical » ? MM. Serfass et Roche admettent, eux aussi, que la Réforme « comportait des dangers de déviation qui ne furent pas évités » (p. 209). Leur confiance dans l'effusion de l'Esprit ne va pas jusqu'à leur interdire la perspective de certaine « incompétence religieuse » chez leurs coreligionnaires (p. 219) et ils entendent bien qu'en s'appliquant à la Bible, le libre examen ne doit pas se confondre avec le « jeu d'une libre fantaisie » (p. 238). Bref, la crainte n'est pas chimérique d'un « individualisme outré » (p. 267). A plus forte raison, quand ils pensent à l'Eglise, leur faut-il reconnaître, avec le pasteur Ch. Bois (p. 282), qu' « il ne peut y avoir d'union, dans une société religieuse, s'il n'y a pas une foi commune » et, avec le pasteur Chaponnière (p. 280), que la détermination de cette foi donne lieu normalement à des symboles officiels. Et c'est à quoi sans nul doute ne saurait suffire le mythe qu'ils caressent volontiers d'une Eglise « congrégée », ainsi qu'on parle dans le patois de Chanaan, « autour de la Parole de Dieu » (p. 174, 203 et *passim*).

Par où les portes se rouvrent toutes grandes au besoin d'une autorité vivante, donc à cette hiérarchie et à ce catholicisme qu'on assurait définitivement évincés. Quand les croyants de la Réforme en arriveront-ils à se rendre compte qu'il ne saurait y avoir sans cela de christianisme durable et sain ?

Dans l'économie du surnaturel, au demeurant, la parole de Dieu n'est qu'un moyen en vue d'établir ou de consolider le royaume de Dieu. Et celui-ci doit, avec l'individu, atteindre également la cité. On s'étonnerait à bon droit que la Réforme ne l'eût pas compris.

A vrai dire, tous ses principes dogmatiques portaient le protestantisme à s'absorber dans le problème du salut personnel et son caractère originel de religion d'Etat ne pouvait que nuire à ses initiatives dans l'ordre de l'action. M. Goyau a raconté les

origines tardives et les avatars successifs du mouvement social dans le luthéranisme allemand[1]. Sans être aussi gêné dans ses entournures par l'emprise de l'Etat, le calvinisme français restait plus ou moins paralysé par sa préoccupation prépondérante de la justification et sa phobie des œuvres. Il semble avoir à cœur maintenant de réparer le temps perdu.

Ces résistances, en effet, sont aujourd'hui suffisamment dominées, sinon abolies. Sous l'impulsion principalement du pasteur Gounelle, un groupe actif s'est formé en vue de promouvoir l'étude et la pratique de christianisme social. Elan que devait encourager la fameuse conférence de Stockholm (1925). Aussi, depuis lors, les protestants sociaux ont-ils leur congrès annuel, qui, par l'esprit et les méthodes, rappelle de tout point nos Semaines sociales, sauf qu'au lieu de se concentrer sur une question unique les travaux embrassent chaque fois un programme varié. C'est ainsi que le congrès de 1931, tenu à Genève du 29 septembre au 2 octobre[2], avait mis à son ordre du jour les quatre thèmes suivants : désarmement, chômage, législation sociale et christianisation du régime industriel. Tous problèmes qui furent traités avec le double souci d'unir le culte des principes évangéliques à la sage observation des faits. Il semble que le terme et même le concept de socialisme chrétien ne soit pas pour déplaire à plus d'un rapporteur, sinon à tous[3]. Dans l'ordre pratique, les congressistes de Genève ont décidé la fondation et jeté les bases d'une Fédération du christianisme social des pays latins.

A la différence du terrain proprement religieux, le sectarisme de la Réforme ne se manifeste ici que par un isolement qui n'a sans doute rien d'essentiel. En tout cas, le catholicisme social est assez bien accrédité pour témoigner autre chose que de la sym-

1. *L'Allemagne religieuse : le Protestantisme*, ch. IV, : *Le protestantisme et le mouvement social*, p. 183-275. Résumé dans J. Dedieu, *L'instabilité du protestantisme*, Paris, 1927, p. 43-49.

2. Voir les actes publiés sous ce titre : *Christianisme social et problèmes contemporains*, in-8° de 251 p., aux bureaux du *Christianisme social*, Saint-Etienne, et Genève, éditions *Labor*, 1932.

3. M. Charles Gide y signale sans surprise ni blâme que son collègue M. Paul Passy voudrait interdire au nom de la Bible la profession de « commerçant » (p. 13). Même en matière sociale, le libre examen ne perd pas ses droits. Il est plus intéressant de voir les Eglises (p. 53 et 227) invitées à refuser « tout concours moral » à l'Etat qui trahirait ses engagements au sujet de la paix.

pathie à l'effort parallèle que les meilleurs protestants sont en train de réaliser. On souhaiterait que les deux mouvements ne s'ignorent ni se divisent. Dès là qu'ils poursuivent le même but et risquent de se heurter aux mêmes obstacles, tout ne devrait-il pas plutôt les rapprocher?

III

Il est difficile pour nous de penser à des chrétiens dissidents sans chercher à savoir leur attitude ou leurs sentiments en matière d'union. Nos mêmes auteurs, ici encore, peuvent nous servir de témoins.

Au demeurant, le problème se pose tout autrement dans l'horizon de la Réforme que dans le nôtre. Car il est nécessairement dominé par la notion d'Eglise. Or, pour un protestant, l'appartenance au corps ecclésiastique n'est qu'un facteur complémentaire, sinon tout à fait accessoire, de la vie individuelle et l'unité de foi sous l'action du magistère est moins un idéal qu'un repoussoir, alors même que la logique immanente du principe chrétien oblige de temps à autre à lui accorder tout au moins l'hommage involontaire d'un regret ou du malaise qui en suit l'abandon. Ainsi l'union ne peut qu'être subordonnée à l'individualisme religieux et il faut s'attendre à ce qu'elle soit conçue de manière à en respecter les exigences ou traduire les postulats.

C'est déjà beaucoup cependant et, à certains égards, très significatif que, chez les protestants d'aujourd'hui, à la différence des anciens, la question ne puisse pas ne pas se poser. Quelque peu satisfaisante qu'elle soit à notre point de vue, la solution qu'elle y reçoit ne peut faire moins que d'offrir le plus vif intérêt.

M. Monod lui-même, qui s'applique surtout à mettre au premier plan la notion réformée d' « Eglise invisible », par opposition aux dénominations historiques dont « subsidiairement ou éventuellement le chrétien se réclame », et qui se plaît à opposer durement[1] le « catholicisme » à la « catholicité » (p. 99-

1. Cf., p. 151 : « La formule : catholicisme romain » a presque la valeur d'une antithèse... Il va de soi que le substantif « catholicisme » ne supporte aucune épithète limitative ; tout adjectif emprunté à la géographie le vide, fatalement, de sa substance. »

100), ne peut s'empêcher de saluer de ses vœux et presque d'entrevoir l'avenir lointain où « toutes les confessions chrétiennes, étroitement et librement fédérées, communieront un jour, autour de la même table eucharistique, sous l'ombre sacrée du cep et des sarments » (p. 238). Devant ce poétique tableau, ne chicanons pas le théologien qui revient de si loin pour le tracer avec tant d'amour et concédons, sans y regarder de trop près, que la fédération entrevue est un équivalent ou une promesse de l'unité.

A la réalisation de cet idéal s'oppose néanmoins un gros obstacle, savoir l'Eglise catholique et ses prétentions. Il est d'ailleurs curieux de constater que, pour l'auteur, la principale difficulté ne soit pas dans la question du pape. « Nous n'élevons, dit-il (p. 150), aucune objection dirimante contre sa fonction elle-même, si elle est envisagée comme *le signe de l'unité du front chrétien.* » Aveu bien timide assurément, mais combien suggestif ! Car il est difficile de s'arrêter dans cette voie. Non moins qu'un symbole, « l'unité du front chrétien », si elle ne doit pas être purement nominale, ne demanderait-elle pas un agent ?

Ce que M. Monod ne peut admettre à aucun prix dans le catholicisme, c'est son intolérance. « Sans doute, reconnaît-il (p. 170-172), les représentants du catholicisme non romain seraient parfois tentés de s'abandonner au moindre effort et de renoncer à une discussion séculaire avec les tenants du catholicisme papal. De guerre lasse, on finirait par leur dire : « Soit ! Signons une trêve de cent années ; imposons silence à la polémique... Nous avons soif de nous consacrer avec vous aux tâches d'aujourd'hui, précises et pressantes. » Un tel résultat ne vaut-il pas quelques concessions ? L'auteur indique les siennes avec le maximum d'ironie sarcastique dont un esprit sectaire peut être capable. « Nous n'exigerons pas de vous-mêmes l'héroïsme de nos pères à nous, calomniés et traqués par vos pères à vous.... Nous cesserons de raconter la fabrication laborieuse de vos rites et la naissance difficile de vos sacrements... Enfin nous ne reprocherons plus à l'église *romaine* d'être gouvernée par une administration concentrée à *Rome*[1]. » En retour, consentez seulement à ne plus revendi-

1. « Puisqu'elle est groupée autour d'un chef, reprend l'auteur (p. 172), nous verrons en lui le *symbole traditionnel* de son unité. »

quer, dans le présent, le droit théorique de persécuter l'hérétique jusqu'à la mort ».

Que voilà bien, comme le disait Newman du fameux *Eirenikon* de Pusey, « un rameau d'olivier lancé avec une catapulte » ! Car, si M. Monod tenait aussi véritablement qu'il veut bien le dire à une collaboration spirituelle avec le catholicisme, sinon à une entière union, il n'irait pas lui chercher querelle pour la revendication d'un « droit théorique » de coercition, qui n'est pour une bonne part, comme chacun sait, qu'une thèse d'école dont le magistère ecclésiastique n'a jamais pris à son compte la teneur. Il faut une singulière psychologie, chez qui a l'air de prendre au sérieux les tâches urgentes qui s'imposent à tous les croyants d'aujourd'hui et d'apprécier les ressources dont dispose à cet égard l'Eglise catholique, pour ne plus songer qu'au fantôme d'une Inquisition disparue sans retour depuis des siècles avec les circonstances qui en provoquèrent l'avènement[1].

Aussi bien ce grief n'a-t-il, dans la pensée de M. Monod, que la portée d'une indication. Ce n'est pas seulement ni surtout une intolérance politique évidemment périmée qu'il reproche au catholicisme : c'est l'intransigeance de son dogmatisme sur le terrain doctrinal. Légère serait, en somme, une opposition de surface émergée d'un vague subconscient en regard de la divergence de fond qu'on ne nous laisse pas ignorer.

Il suffit, pour s'en rendre compte, de lire l'appel à l'union sur lequel se termine l'ouvrage. « Vaut-il vraiment la peine, écrit l'auteur en une péroraison qui s'élève au pathétique (p. 247-248), de persévérer dans nos querelles séculaires ? Alors que les croyants de toutes les religions spiritualistes communient dans la foi au Dieu de l'âme, que penser de nos aigres ou mauvaises disputations entre disciples du même Crucifié ? Que savons-nous, réellement, de science absolue du mystère spirituel ? « Je sais une chose, c'est que j'étais aveugle et que maintenant je vois... Je sais en qui j'ai cru... Nous savons que toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu. » Cela suffit. Ayons le courage d'ignorer partout ailleurs. »

1. Quant à dire de l'Eglise qu' « elle n'attend que l'occasion propice pour appliquer les thèses du *Syllabus* contre la liberté de conscience » (p. 172), serait-il indiscret de demander à l'auteur sur quelles preuves ou quels indices il appuie la vision de ce cauchemar ?

Sans doute l'auteur n'a-t-il pas l'illusion de rallier l'Eglise catholique à ce programme d'agnosticisme. Et c'est ce qui explique ses duretés à l'égard de l'encyclique *Mortalium animos*, où Pie XI rappelait naguère que l'accord des esprits dans la vérité conditionne celui des cœurs dans la charité. M. Monod s'en console en traçant (p. 239) « la route qui mènerait les grandes Confessions chrétiennes vers la pratique de l'Intercommunion ». Comme si la communauté de rite pouvait avoir le moindre sens ou la moindre valeur sans la communauté de foi !

« Heureusement, à l'entendre (p. 243), les Eglises de type catholique sont pleines de protestants inconscients, affamés de liberté spirituelle. » Illusion manifeste et qui serait ruineuse dans la mesure où elle serait fondée. Que pourrait être sinon la pire des licences une « liberté spirituelle » qui consisterait à jeter par dessus bord toute la substance du christianisme traditionnel ? Espérons que M. Monod se trompe moins quand il ajoute que « les Eglises du type prophétique sont remplies de catholiques affamés d'unité religieuse ». Car cette faim ne peut, tôt ou tard, que conduire ces âmes de bonne volonté vers la seule Eglise qui puisse encore leur offrir le « pain de vie ».

« De fondement, personne, a dit l'Apôtre (*I Cor.*, III, 11), ne peut en poser d'autre que celui a été déjà posé, savoir le Christ Jésus. » Et sur ce roc on sait quel édifice il voyait déjà s'élever (*Eph.*, IV, 4-6) : « Un seul corps et un seul Esprit...; un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême ; un seul Dieu et Père de tous. »

MM. Serfass et Roche semblent, à première vue, moins portés que M. Monod à dépasser les horizons confessionnels. Loin de rougir du « reproche qui nous est si souvent adressé de diversités incompatibles avec l'unité souhaitée par Jésus pour son Eglise » (p. 223), « c'est, assurent-ils, l'établissement de la diversité qui paraît normal dans la collaboration humaine à l'œuvre divine » (p. 353).

Cependant ils ne peuvent ni ne veulent se désintéresser de « l'unité chrétienne ». Mais, dès le seuil même du chapitre ainsi intitulé (p. 145), la question préalable à l'encontre du catholicisme est posée par eux avec non moins d'énergie que par M. Monod, bien qu'avec moins de netteté. « Ce qui a toujours empêché la réalisation de l'unité souhaitée, c'est, écrivent-ils

en termes sibyllins, la prétention de l'une des formes historiques du christianisme d'absorber les autres et de faire dépendre l'unité de la soumission à une volonté et à des desseins d'*un autre ordre*[1]. » Où l'on reconnaît cette vieille prévention, toujours renaissante au sein de la Réforme, qui empêche de voir l'autorité religieuse sous d'autres espèces que celles de la puissance politique. Serait-il nécessaire de rappeler que « l'unité chrétienne » fut longtemps un fait sans que l'Eglise qui la garantit eût besoin d'étendre ses pouvoirs à autre chose qu'au gouvernement spirituel de la chrétienté ?

Dès là donc que Rome est exclue par principe, on se demande quelle peut être la solution du problème aussi étrangement faussé dès le début. Il y a bien l'échappatoire de « l'Eglise invisible » et, comme on le devine, nos pasteurs ne manquent pas d'y recourir (p. 332-344). Mais, poursuivent-ils (p. 345), bien que « l'Eglise locale » soit avant tout « le point d'application de notre effort chrétien pour la réalisation du royaume de Dieu,... à un autre point de vue la préoccupation de l'universalité doit nous ressaisir ». Par ailleurs, à voir comment ils la traitent par prétention, il semble que nos auteurs aient peu de goût pour « l'intercommunion » chère à M. Monod et sans doute moins encore par l'expédient désespéré de son agnosticisme religieux.

Alors les deux pasteurs de recourir à Calvin, auquel ils empruntent cette formule : « L'Eglise universelle est la multitude de toutes les nations qui, dispersée et séparée par les distances, s'accorde cependant dans l'unique vérité de la doctrine divine et est réunie par le lien de la même religion[2]. » Encore faudrait-il savoir où sera le critérium de cette « même religion » et de cette « unique vérité ». Abandonnant, malgré leurs dires antérieurs, le terrain purement scripturaire, MM. Serfass et Roche d'expliquer : « Cette unité n'est pas à créer de toutes pièces par notre invention. Il suffit de marcher dans les voies de l'Eglise primitive qui a réalisé de façon sensible l'unité de la foi dans le respect des diversités légitimes » (p. 355-356).

S'agirait-il simplement de faire à certaines « autonomies ecclésiastiques » leur part ? On n'imagine pas, en effet, que parmi

1. Cf. p. 355 : « La vraie catholicité ne peut être celle que Rome nous propose », à cause de « sa prétention à absorber dans son organisation et son obédience l'universalité du christianisme » (p. 348).
2. *Inst. chrét.*, IV, 1, 9.

les « diversités légitimes » puissent entrer les divergences en matière de foi. Et les pasteurs marocains ne sont pas éloignés d'en convenir. « L'unité de l'Eglise universelle, ajoutent-ils (p. 356), pose deux problèmes : l'un relatif à la confession de la foi chrétienne, l'autre concernant l'organisation de l'Eglise. Pour ces deux problèmes, le christianisme primitif peut nous aider à trouver une solution. »

Ce n'est pas dans une Eglise comme la nôtre, où règne le culte de la tradition, que pareil critère a chance d'être désavoué. De fait, s'il est une chose certaine après l'étude qu'en a faite Mgr Batiffol, c'est que « le christianisme primitif » eut comme souci prépondérant l'unité de la foi et qu'il n'en conçut jamais la sauvegarde que par la vigilance d'une autorité ecclésiastique dont le centre, dès la lettre de saint Clément aux Corinthiens et la fameuse querelle pascale, apparaît à Rome.

Sans nul doute MM. Serfass et Roche se figurent le « christianisme primitif » sous d'autres couleurs, encore qu'il soit difficile d'apercevoir l'idée qu'ils s'en font. Mais les préjugés ne peuvent rien contre les faits. S'il est vrai qu'il n'y a pas d'autre moyen, pour assurer l'unité nécessaire de l'Eglise universelle, que de prendre pour règle et modèle l'époque de ses origines, on peut conclure avec assurance que la cause est entendue au profit de ce christianisme dogmatique et organisé dont le catholicisme est le fidèle représentant. Et il est à peine besoin de dire que, par le canal de la *catholica*, c'est bien au Christ lui-même, comme le veulent nos deux pasteurs (p. 362), que tous les chrétiens ont conscience de se rattacher, parce qu'il est, comme l'a dit saint Paul, la tête du corps. Le tort de la Réforme fut toujours et reste encore de dissocier ces deux parties de l'organisme providentiel, tandis que la force et l'attrait du catholicisme sont, au contraire, de les tenir pour les éléments complémentaires d'un seul et même tout.

On s'est aussi beaucoup occupé d'unité, si ce n'est d'union, à la célèbre Conférence de Lausanne (3-21 août 1927). Ses travaux s'ouvrirent par un « appel à l'unité »[1] et l'on y entendit des allocutions éloquentes « sur la nécessité de l'unité de la chré-

1. Voir J. JÉZÉQUEL, *Foi et Constitution*. Actes officiels de la Conférence mondiale de Lausanne, Paris, Attinger, 1928, p. 3-39.

tienté », à quatre reprises, « au cours des réunions publiques tenues à la cathédrale »[1]. Deux journées au moins eurent la question pour programme principal, savoir le samedi 6 août : « La confession de foi commune de l'Eglise », puis le lundi 15 : « L'unité de la chrétienté et les Eglises actuelles »[2]. En outre, les différents rapports consacrés aux problèmes de la foi et du culte de l'Eglise tendaient indirectement vers le même but.

Il en résulta que, sur le principe général d'une certaine unité, tout le monde est d'accord. Et ce n'est pas dans un vain désir de parade que les organisateurs de la Conférence y avaient invité les Eglises « orthodoxes », dont quelques prélats voulurent, de fait, y participer.

Mais, dit le proverbe, qui veut la fin veut les moyens. Cette logique élémentaire fut néanmoins tenue en échec par la psychologie spéciale du milieu. Il n'est que de regarder aux déclarations finales qui en furent le terme officiel pour le constater. « Dieu, lit-on dans la première, veut l'unité de l'Eglise. Notre présence ici prouve notre résolution de plier notre volonté à la sienne »[3]. Mais le texte relatif à « la confession de la foi » est rempli d'équivoques sur la valeur de l'Ecriture, ainsi que des symboles et finit par subordonner le tout à « l'expérience intérieure et personelle de l'union avec Dieu en Christ »[4].

Sur le point essentiel, l'irréductible désaccord s'affiche *expressis verbis* : « L'unité de l'Eglise, affirme-t-on, implique une unité dans la foi et l'organisation, mais ne signifie pas uniformité. » Clause élastique et pourtant insuffisante, puisqu'il faut ajouter aussitôt, sous prétexte de conserver « dans sa plénitude la riche variété de l'expérience chrétienne », c'est-à-dire, en réalité, pour couvrir de foncières dissensions : « Il existe entre nous des divergences quant à la forme définitive que l'Eglise doit revêtir selon la volonté de Dieu. Les uns estiment que cette forme a été fixée par le Christ lui-même et doit, en conséquence, rester immuable. Les autres pensent ue l'Eglise une peut s'exprimer en des formes variées sous la direction du Saint-Esprit ; ils font place dans

1. *Ibid.*, p. 547-590.
2. *Ibid.*, p. 187-242 et 368-421.
3. *Ibid.*, p. 520.
4. *Ibid.*, p. 527-528.

l'Eglise future à une diversité dans la doctrine, dans le culte et dans l'organisation »[1].

Il va de soi, au demeurant, qu'après s'être associés aux séances de discussion et de culte, les représentants de l' « orthodoxie » faisaient chaque fois leurs réserves sur les conclusions[2]. Réunie dans une vague espoir d'affirmer et d'assurer l'union des Eglises chrétiennes en dehors et à l'encontre de l'Eglise romaine, la Conférence de Lausanne finissait par enregistrer, soit l'incurable division des confessions protestantes qui formaient le gros de ses adhérents, soit l'invincible résistance à la fusion vaguement proposée des Eglises orientales, qui, même pour la stérile satisfaction de constituer une sorte de bloc anti-romain, avaient refusé de gauchir sur les exigences du dépôt.

Ne fût-ce pourtant qu'en raison des espérances qu'elle avait éveillées, de la Conférence de Lausanne quelques protestants ont retiré un surcroît de zèle pour « collaborer à ce grand mouvement vers l'Unité qui tourmente aujourd'hui tant d'esprits ». Tel est du moins le cas de Mme Louise Compain, qui exprime cette intention en tête d'un ouvrage émouvant[3] dont l'exergue : « Pour que tous ne fassent qu'un » (JEAN, XVII, 21) indique assez le but.

A cette fin, l'auteur fait le tour des diverses confessions chrétiennes « pour expliquer les ombres et les rayons » qu'elle croit apercevoir sur leur visage. Naturellement le tableau de l'Eglise catholique y est poussé au noir : avec « la barrière de ses dogmes » (p. 19) et « les bûchers de l'Inquisition » (p. 48), Mme Compain lui reproche de se montrer accueillante aux superstitions populaires, d'endormir les consciences par la surabondance des rites, de rétablir la croyance à « l'enfer païen » (p. 51). En regard, le protestantisme se distinguerait par la prédominance de l'Esprit. L'auteur néanmoins lui reconnaît certaines infériorités dans l'ordre de la vie religieuse et suggère de le régénérer en lui rendant la messe, le culte de la Vierge et des saints, mais uniquement à titre de symboles. Conception chimérique où l'on peut mesurer la profondeur des brèches qu'a subies, chez les

1. *Ibid.*, p. 539-540.
2. Voir, en particulier, p. 528 et 544.
3. *La robe déchirée*, in-16 de 190 p., Paris, Figuière, 1929.

meilleures âmes de la Réforme, le sens du surnaturel, mais n'en témoigne pas moins d'une psychologie inquiète, où la nostalgie involontaire du catholicisme apparaît encore sous la forme obscure d'un besoin[1].

*
* *

Ni donc les théologiens, ni les ministres, ni les simples croyants du protestantisme français, pour autant qu'on puisse en juger par les manifestations publiques de leurs sentiments, ne semblent dénoter un état d'âme qui permette d'entrevoir, ne fût-ce que de très loin, le terme de la rupture qui les sépara de nous. A tous il manque pour cela, non seulement de réconquérir sur leurs préjugés de secte une compréhension plus équitable de l'Eglise catholique, mais de mieux protéger contre les atteintes de l'individualisme le capital, qui devrait être sacré pour tous, du christianisme traditionnel.

Des problèmes sont posés néanmoins, qui travaillent les intelligences et les cœurs. Il est des crises fatales ; mais il en est d'autres qui, par réaction, préparent le retour à la santé, comme des épreuves qui sont le signal de la Providence. Dès lors, la devise du vrai croyant est toujours : *Contra spem in spem*. N'est-il pas écrit, au total, que « l'Esprit souffle où il veut » ?

Jean Rivière.

1. Sur la vie intérieure de l'Eglise réformée, on peut consulter les *Actes de l'Assemblée générale du protestantisme français* (réunie à Marseille du 22 au 25 octobre 1929), in-8° de 176 p., au Siège de la Fédération protestante, 47, rue de Clichy, Paris (IXe).

Pour compléter ce procès-verbal un peu sec, les sermons et méditations prononcés au cours de la « Journée spirituelle » qui prit place en ladite assemblée ont été publiés en un volume à part sous ce titre : *Les devoirs essentiels du protestantisme français*, in-8° de 208 p., Issy-les-Moulineaux, Imprimerie « Je sers ». Le protestantisme français y est invité à « se penser lui-même », à rendre plus effective « l'éducation chrétienne » de sa pensée, à connaître son histoire, à faire le nécessaire pour « assurer la diffusion matérielle » de sa foi, à rafraîchir les sources de sa piété, en vue de quoi ses plus distingués orateurs lui offrent un spécimen de substantielles méditations.

LES AFFINITÉS RELIGIEUSES DE LA PENSÉE DE MAURICE BARRÈS

Le nom de Maurice Barrès est un des noms qui sont connus de tous, même de ceux qui n'ont rien lu de lui, qui ne connaissent rien, ni de son œuvre ni de sa vie.

Les moins renseignés à son sujet savent que ce fut un écrivain de grand talent, un romancier et journaliste de grand renom, une des gloires littéraires de la fin du siècle dernier et du commencement de celui-ci ; qu'il fut, en même temps, un homme politique, un député du parti de l'ordre et des saines traditions, un patriote.

Ceux qui en savent un peu plus long nous disent que ce fut une vie remplie de disparates. Romancier, écrivain, ils nous le montrent dans ses livres savourant tour à tour les émotions et les excitations les plus contraires : tantôt les sensations troublantes, et tantôt les plus sublimes exaltations. Et, d'autre part, comme homme politique, ils voient en lui le patriote le plus ardent et le plus passionné, et celui, en même temps, qui semble ne céder à cette ardeur et à cette passion que pour goûter et se donner, en dilettante, une émotion de plus.

Au point de vue religieux, le disparate paraîtrait plus évident encore. « Catholique, si l'on veut, nous dit l'un de ses critiques ; mais catholique jusqu'à la foi exclusivement. » Et le même auteur continue : « Tout respecter, tout admirer du Catholicisme, mais ne voir dans le dogme chrétien qu'une belle métaphysique et que le levier d'une magnifique organisation : telles sont aujourd'hui les dispositions d'un grand nombre d'intelli-

gences, et, parmi elles, au premier rang, de Maurice Barrès », — semblable en cela, pourrions-nous ajouter, au personnage de l'un de ses romans, « qui refuse de croire à une révélation, dont il reconnaît cependant, par ailleurs, l'utilité qu'il y aurait à l'admettre ».

La question que je voudrais examiner, c'est de savoir si telle fut bien la position religieuse de Maurice Barrès. Ne fut-il réellement que sympathique à l'idée religieuse ? Refusa-t-il réellement son adhésion aux enseignements de la foi ?

Je répondrai à cette question :

En montrant, d'abord, les nombreuses affinités, qui, dès le début et tout au cours de ses ouvrages et de sa vie, rapprochaient la pensée de Barrès de la pensée chrétienne ;

Et en montrant, ensuite, que l'action de ces affinités ne fit, avec le temps, qu'accentuer ce rapprochement, au point peut-être, comme semblent le révéler certains écrits posthumes, de le conduire effectivement jusqu'au seuil de la foi.



Les premiers romans de Barrès ont pour objet ce qu'il a appelé lui-même, d'une formule frappante, « le culte du moi » : le culte, la culture du moi, par toute une série de constatations objectives et d'analyses pénétrantes, qui l'amèneront à conclure qu'il faut vivre son moi le plus possible, en écartant les influences étrangères et contraignantes de ceux qui ne pensent pas ou ne sentent pas comme nous, et en se procurant, chacun selon sa qualité d'âme, toutes les émotions.

Voici, par exemple, ce qu'il en dit :

« Je veux que chaque matin la vie m'apparaisse neuve, et que toutes choses me soient un début. »

La vie, il ne la conçoit pas, en effet, autrement : « La vie est insupportable, déclare-t-il encore, à qui n'a pas à toute heure sous la main un enthousiasme », c'est-à-dire une source perpétuelle d'émotions.

Ces émotions et ces enthousiasmes, il voudrait les multiplier, les rassembler tous et toutes en son âme, même les plus contraires. « Quelque vie que je mène, toujours je me tourmenterai

d'une âcreté mécontente, pour n'avoir pu mener parallèlement les contemplations, du moins, les expériences du cosmopolite, la spéculation du boursier, et tant de vies dont j'eusse aimé à totaliser les délices. »

Pour tout dire en un mot, et par un mot qui est de lui, il se montre à nos yeux avec « une âme que tourmente un besoin insatiable de ciel immense ».

Il ne tardera pas à reconnaître l'impossibilité humaine de ces rêves. Trop d'oppositions, entre de pareils rêves et la pauvre réalité terrestre ! Et alors, le voilà, nous dit le critique que j'ai cité déjà, le voilà « qui tombe de lassitude au fossé de son premier chemin. Il se relève, car il est d'une bonne volonté sans limite ; mais il n'ira pas longtemps. A chaque pas, l'ennui l'arrête, « l'ennui, résultant de son insatisfaction profonde, de ses inévitables désillusions ».

Or, il est à croire (et c'est la première des affinités que je tenais à signaler) qu'il ne pouvait pas, à ces moments-là, ne pas porter comme un regard d'envie et de regret du côté de la foi chrétienne, qui, elle aussi, préconise l'enthousiasme, les élans passionnés vers l'idéal et les sublimes émotions, mais qui, en même temps, les justifie, leur donne corps, pour ainsi dire, par les affirmations divines qu'elle apporte, par les réalités surnaturelles avec lesquelles elle nous met en relation et en contact, dont elle nous procure dès maintenant une possession tout au moins partielle.

Ecoutez donc comme un écho chrétien des impossibles ambitions qu'énonçait tout à l'heure Barrès. C'est la petite Sœur Thérèse, qui, elle également, rêvait de réaliser à la fois les existences et les états de vie les plus contraires : « Je voudrais, disait-elle, comme les Prophètes et les Docteurs, éclairer les âmes. Je voudrais parcourir la terre. Je voudrais être missionnaire, et cela non pas pendant quelques années, mais depuis la création du monde jusqu'à la fin des siècles. Je voudrais surtout le martyre : non pas pourtant tel genre de martyre, mais pour me satisfaire il me les faudrait tous. Comme Vous, mon Epoux adoré, je voudrais être flagellée, crucifiée. Je voudrais être dépouillée, écorchée, comme fut saint Barthélemy. Comme saint Jean, je voudrais que vivante on me plongeât dans de l'huile bouillante. Je voudrais, comme saint Ignace d'Antioche, être broyée par la dent

des bêtes féroces, afin de devenir un pain digne de Vous. Et avec sainte Agnès, sainte Cécile, je voudrais présenter mon cou au glaive du bourreau. Et comme Jeanne d'Arc, sur un bûcher ardent, murmurer le nom de Jésus. »

Je voudrais... je voudrais... Des deux côtés, chez Barrès et chez notre petite Sainte, c'est la même soif d'émotions infinies. Mais outre la qualité très différente de ces émotions, quelle différence aussi dans l'état d'âme qui en résulte ! Chez Barrès, c'est l'impuissance attristée, « l'âcreté mécontente », comme il disait. Chez les croyants, au contraire, c'est la joie, la confiance et la paix, qui malgré tout persistent, au milieu des élans les plus irréalisables en apparence, parce qu'ils savent bien que tout ce qu'ils appellent, sous une forme et d'une façon différentes, est déjà ou sera plus tard accordé à leur âme.

Barrès, du reste, l'avouera lui-même, un jour, formellement. Dans l'un de ses livres les plus beaux, *La Colline inspirée*, il suppose un dialogue entre la Chapelle, bâtie sur la Colline, et les visiteurs qui sont en bas dans la prairie ; et il fait parler la Chapelle en ces termes :

« Apportez-moi vos rêves, pour que je les épure ; vos élans, pour que je les oriente ; vos rêves et vos élans, pour que je puisse les combler. C'est moi que vous cherchez à votre insu. Qu'éprouvez-vous ? Le besoin, la nostalgie de mon abri. Qui que tu sois, pèlerin, il n'est rien en toi d'excellent qui t'empêche d'accepter mon secours, qui, au contraire, ne l'appelle. Viens à moi, je t'accorderai avec la vie. » J'accorderai, dans la satisfaction que seule je puis leur donner, tous les appels qui partent de ton âme.

*
* *

Barrès, pourtant, au moment de sa vie où nous l'étudions présentement, est resté lui-même indocile à l'invite de la Chapelle, autrement dit de la foi. Et il se trouve donc en proie à mille aspirations impuissantes, qui risquent de le disperser, de le décourager, et de faire se perdre son talent et sa vie.

Il n'est pas homme, cependant, à se résigner au naufrage. Et en continuant ses réflexions et ses analyses, il arrive maintenant à conclure que l'enthousiasme aveugle ne peut être qu'un mau-

vais conseiller, et qu'il ne saurait devenir force bienfaisante et utile, utile au bonheur personnel comme au bonheur des autres, qu'à condition d'être contenu, limité et discipliné.

L'enthousiasme discipliné : encore une de ces belles formules barrésiennes, qui ne pouvait pas ne pas faire fortune, tant elle énonce de façon saisissante l'idée, par elle-même d'ailleurs si évidente, qu'elle veut exprimer.

Il ne faut pas abandonner les rênes aux fougueuses aspirations qui nous tiraillent en tous sens et qui voudraient nous entraîner vers l'impossible. Il faut choisir, en réfrénant les unes, et en suivant uniquement les autres. Et il faut que ce choix soit fait avec sagesse, dicté par nos possibilités personnelles, limité par nos impuissances, et soumis, en un mot, à l'acceptation des contraintes qui, du dehors ou du dedans, s'imposent à nous malgré nous.

Soumission, acceptation, limites, discipline : vous avez remarqué tous ces mots. On les retrouve à chaque page dans les écrits de Maurice Barrès. Et remarquez aussi qu'ils ne contredisent aucunement, mais qu'ils restreignent seulement sa soif d'enthousiasme. Il continue à rêver d'émotions et d'exaltations, mais dans des conditions plus pratiques et plus raisonnables. « Il est des lyres, se dit-il à lui-même, comme pour se consoler et s'encourager malgré tout, il est des lyres sur tous les sommets de l'étroit pays où la réalité nous emprisonne. »

Et là aussi, me semble-t-il, s'il regardait parfois du côté de la Religion, il pouvait constater de nouveau l'accord le plus parfait avec sa manière de voir.

Car, elle aussi, prescrit la discipline, les renoncements nécessaires, la soumission pour chacun à sa vocation et à des conditions de vie déterminées, la résignation certes à ne pas obtenir, à ne pas s'accorder et à ne pas goûter toutes les jouissances, toutes les émotions.

Elle aussi, malgré les renoncements qu'elle impose, et grâce même à ces renoncements, elle maintient dans les âmes les sources vives de l'enthousiasme, les certitudes exaltantes, les espérances consolatrices et excitantes et les ardentes charités.

Et elle seule, du reste, est à même de motiver ces émotions autrement que par l'imagination et des excitations factices, et puis, enfin, de les rendre possibles, non seulement à quelques

esprits raffinés et exceptionnels, mais à toute la masse des croyants, si simples soient-ils.



Et nous continuons à regarder dans l'âme et dans l'œuvre de Maurice Barrès.

Pour maintenir en lui la discipline nécessaire dont nous venons de parler, il déclare que la faculté maîtresse que l'on doit avoir soin de cultiver en soi, c'est l'énergie.

Et il fait défiler, sous ses yeux et sous les nôtres, ce qu'il appelle ses « professeurs d'énergie » : Napoléon, Pascal, et d'autres ; et devant eux, il s'excite à un double sentiment, qui a pour but de le faire monter et de l'élever jusqu'à eux : une profonde admiration, et une volonté de soumission à leur exemple.

C'est, en un mot, un véritable culte qu'il leur voue, — si bien que c'est le mot que nous rencontrons, en effet, dans cette autre formule qui est encore de lui : « le culte des héros ».

Le culte des héros, un culte fait d'admiration, d'imitation ! Mais cela ne vous fait-il pas songer et à d'autres héros et à un autre culte qu'on rencontre chez nous : le culte des héros de la sainteté, ou le culte des Saints ?

Nouvelle affinité et nouvelle rencontre entre Barrès et notre foi chrétienne, — et qui ne doit pas nous surprendre : tant il est clair qu'aux yeux du psychologue avisé qu'est notre auteur, comme aux yeux d'une Religion qui dépasse dans sa connaissance de l'âme humaine toute psychologie, rien ne forme la volonté à l'énergie et aux élans enthousiastes et soutenus comme le prestige fascinateur et entraînant des héros et des Saints.



Mais voici maintenant autre chose qu'une rencontre. Voici ni plus ni moins qu'un emprunt fait par Barrès aux méthodes catholiques de la formation et de l'éducation de l'âme.

Il veut, avons-nous dit, se discipliner et s'entraîner à l'énergie ?

Quel moyen prenons-nous, nous autres, quand nous voulons

travailler notre âme, et, sur ce point ou sur un autre, la perfectionner ?

Nous écoutons les Maîtres de la vie spirituelle, et, en particulier, le Maître des Maîtres, saint Ignace. Et nous faisons une retraite. Une retraite, c'est-à-dire un temps d'isolement, de solitude et de recueillement ; et là, dans le recueillement : réflexions et méditations prolongées de l'esprit ; sentiments, affections, émotions ravivées dans le cœur ; assouplissement et virilisation de la volonté par des privations et des sacrifices, finalement par des résolutions bien choisies. Voilà la retraite, d'où nous sortons, ensuite, renouvelés, repétris, et plus à même de conformer pratiquement notre vie à l'idéal que nous avons choisi.

Et voici que Barrès, ayant choisi lui aussi son idéal, l'idéal d'enthousiasme discipliné et d'énergie que nous avons indiqué, ne prendra pas, lui non plus, d'autre moyen que celui d'une véritable retraite. Retraite toute laïque sans doute, qui ne comportera ni sermons ni prières, qui comportera au contraire certaines clauses saugrenues et même quelque peu ironiques, mais qui, dans son essence, c'est-à-dire par la production et par l'entraînement systématique des réflexions de l'esprit, des affections du cœur et des efforts de la volonté, sera calquée exactement sur le modèle de nos retraites religieuses et, en particulier, des Exercices de Saint Ignace. Tout ceci, longuement et minutieusement détaillé dans l'un des livres de sa première trilogie : *Un Homme libre.*

Ajouté aux autres ressemblances ou imitations que nous avons déjà signalées, est-ce que cela n'indique pas, de la part de Barrès, vis-à-vis de la Religion catholique, une sympathie qui s'avère de plus en plus complète, de plus en plus profonde ?

*
* *

Mais la sympathie va s'accroître certainement pour une autre raison, plus forte et plus prenante que les affinités indiquées jusqu'ici.

En somme, c'est toujours du « culte du moi » qu'il s'est agi jusqu'à présent : culte du moi, par l'enthousiasme, par la discipline, par l'énergie, par le démarquage des Exercices spirituels, et par le culte même des héros considérés en effet uniquement

comme des stimulants à devenir, à leur exemple, complètement nous-mêmes.

Un tel culte de soi, qui n'irait pas plus loin, ne serait qu'égoïsme. Pauvre idéal et idéal humiliant, en somme, qui put être, au début, celui de Maurice Barrès, mais qu'il ne tarda pas, je ne dis pas à délaisser, mais à développer en un culte tout à fait différent.

Il ne délaissa pas, ai-je dit, il n'abandonna pas son moi. Il continuait, au contraire, à le creuser, à en étudier les exigences et les appels profonds. Et voici, justement, que, du fond de son être même, des aspirations s'élevaient, des cultes voulaient s'ériger qui n'avaient plus rien d'égoïste.

« On ne peut, disait-il en effet, descendre au fond de son âme, sans y trouver la terre et les morts. »

La terre, d'abord, la terre de la patrie, le sol natal, et, pour lui, la terre lorraine sur la terre française : amour sacré et exaltant plus qu'aucun autre, et si conforme, en même temps, aux disciplines qu'impose la raison réfléchie ; culte nouveau, qui part du moi lui-même, mais du moi conditionné, nourri, formé et protégé par le milieu et le pays où il est né ; culte sacré de la patrie, dont Barrès lui-même nous dit, tant il jaillit de notre être profond, qu' « il est, au culte du moi, ce que la fleur est à la tige ».

Et c'est alors qu'on le vit, conformant à cette théorie nouvelle sa vie pratique, s'adonner à la politique, devenir député, et entrer dans les Ligues patriotiques, — pour y trouver, sans doute, un « alcool » qu'il jugeait plus grisant que toutes les émotions les plus violentes, mais, tout de même, avec une sincérité de conviction que personne, ni à la Chambre à l'occasion de ses discours, ni dans la presse à l'occasion de ses articles, ne se serait permis de suspecter.

Ai-je besoin de souligner que cette nouvelle attitude le mettait encore en accord avec la doctrine catholique sur le patriotisme ? Car l'Eglise, pleinement d'accord elle-même et avec la raison et avec notre instinct profond, a toujours défendu, et encore actuellement, l'idée de Patrie.

Sans doute, elle condamne, et elle le fait assez hautement de nos jours, le patriotisme agressif, qui ne rêve que plaies et bosses et impérialisme et domination à tout prix sur les autres peu-

ples, — de même que, tout en maintenant et défendant le principe de la famille, elle condamnerait telle famille qui chercherait sans cesse à empiéter sur les familles d'à côté et à les dépouiller et à les écraser. Mais que chaque famille, au contraire, reste à sa place, dans le respect du droit des autres, dans l'union et la fraternité vis-à-vis de tous, elle ne manque pas d'affirmer et de nous enseigner quand même la nécessité de familles distinctes, séparées, indépendantes les unes des autres, et cela, précisément, comme moyen indispensable de maintenir et d'assurer le bonheur général et la prospérité de tous. Ainsi, pareillement, pour les patries. Elle rêve de les voir pacifiques les unes à l'égard des autres, unies entre elles, dans une humanité heureuse qui ne serait plus déchirée par les rivalités ni par les guerres ; et le Souverain Pontife Pie XI et, après lui tout récemment, le cardinal-archevêque de Paris, dans une Lettre admirable[1], l'ont dit l'un et l'autre avec la plus haute éloquence. Mais l'un et l'autre aussi, certainement, et l'Eglise qu'ils représentent, n'en admettent pas moins, pour le présent et l'avenir comme pour le passé, la nécessité des nations et des patries distinctes : et cela, pour le plus grand bien de l'humanité elle-même, qui ne peut que trouver profit à ce que chacun des peuples qui sont ses différents organes vive selon sa loi et ses besoins particuliers. L'Eglise donc, elle, bénit l'humanité tout entière certes et l'amour de l'humanité, mais aussi les patries et le patriotisme.

En quoi Barrès ne pouvait que trouver comme une approbation de plus et de ses convictions et de ses attitudes.

***

Mais j'ai dit, en le citant lui-même, qu'au fond de son âme il avait trouvé autre chose que la terre natale : il y avait trouvé aussi les morts, ses morts.

Les morts ! Bien mieux encore que le milieu et le pays où nous vivons présentement, ce sont eux qui dans le passé ont travaillé et préparé et fait notre âme et notre moi.

A eux, par conséquent, notre vénération reconnaissante. Mais

1. Neuvième Lettre sur la Question Scolaire. — « L'Eglise et le grand Problème actuel », — parue dans la *Vie Catholique*.

bien plus que cela : à eux, vers eux, notre attention, notre regard, pour savoir ce qu'ils veulent de nous et ce qu'ils attendent de nous.

« Une des plus saintes et des plus utiles charités envers les morts, a écrit Pascal, c'est de faire les choses qu'ils nous ordonneraient s'ils étaient encore de ce monde, de suivre leurs avis, de nous mettre en l'état où ils désireraient nous voir, et ainsi de les faire revivre en nous en quelque sorte, puisque, en effet, ce sont leurs idées, leurs conseils qui se retrouveront vivants et agissants en nous. »

Barrès pense de même. Et le voilà, du coup, devenu traditionnaliste. Il l'était, à vrai dire, déjà, en qualité de patriote, estimant qu'aimer et servir sa patrie, c'est l'aimer et c'est la servir telle qu'elle est, et telle que l'ont faite les siècles antérieurs, avec son patrimoine terrestre et ses frontières, mais aussi avec ses hérédités de croyances, de sentiments et de vertus. Mais le voilà maintenant plus personnellement et plus profondément attaché à ces diverses traditions par la voix même de ses morts, des morts qui sont en lui et dont il n'est que le prolongement actuel, de même que sa postérité plus tard ne sera que son prolongement à lui-même.

Culte des morts, vénération et respect de leur souvenir, respect de leur volonté supposée ou connue, prolongement de leur âme et de leur vie et de leur œuvre : c'est bien cela encore, n'est-il pas vrai, et bien mieux certes qu'aucune voix humaine, que nous prêche la Religion, avec une force de certitude et de douceur et d'encouragement et d'espérance qu'on ne saurait trouver en dehors d'elle. Car les morts, elle, elle nous les montre vivants, et non pas seulement dans notre souvenir, dans les hérédités qu'ils ont pu nous laisser, mais vivants en réalité dans un monde meilleur d'où ils nous voient et où ils nous attendent.

Nouvelle affinité, par conséquent, qui ne pouvait que séduire et charmer et attirer de plus en plus vers notre foi chrétienne l'âme de Maurice Barrès.

*
* *

Ajouterons-nous autre chose ?

Peut-être une dernière ressemblance. Ou, pour mieux dire,

un nouvel et dernier emprunt, que Maurice Barrès semble avoir fait à nos usages religieux.

L'usage des pèlerinages.

Nous savons le profit qu'y trouve notre âme. Peut-être aurait-elle parfois tendance à s'affadir dans son milieu habituel, dans ses pratiques ordinaires. Alors, il y a le coup de fouet des retraites ? Mais il y a aussi un moyen moins austère et plus doux, et sûrement tout aussi efficace : les pèlerinages, à Lourdes, par exemple, ou à la Salette, ou ailleurs. Notre expérience nous a enseigné maintes fois comme on revient renouvelé de ces voyages vers ces sites bénis. On en revient, comme au sortir d'une retraite, avec une âme neuve, rajeunie et prête pour de nouveaux élans.

Barrès aussi a pratiqué, à sa manière, ce qu'il a appelé ses « pèlerinages passionnés », — à Venise, à Tolède et ailleurs, pour se créer des émotions nouvelles, ou bien pour raviver son pouvoir d'émotion.

Et il s'est trouvé qu'il a choisi parfois, au nombre de ses buts, des sites religieux proprement dits : Sainte-Odile, en Alsace, et aussi Lourdes.

Et c'est là, justement, dans le récit de son pèlerinage à Lourdes, que nous commençons à trouver autre chose, me semble-t-il, qu'une sympathie simplement vis-à-vis de la Religion, mais un regret de ne pas croire, un désir d'arriver à la foi, et peut-être aussi un espoir d'y réussir un jour, si j'en crois cette phrase finale : « Quand tout est perdu, heureux qui sait encore le chemin des anciens autels ! Ménageons-nous cette réserve. »



Quand tout est perdu, disait-il ?

Alors, il n'avait donc qu'une confiance bien douteuse dans tous les cultes qu'il avait si longuement et si péniblement élaborés ?

Culte du moi, culte des enthousiasmes ardents et de la discipline, culte de l'énergie et culte des héros, culte de la terre et des morts... De fait, en dehors de l'appui solide et dogmatique que donne à tous ces cultes notre foi, que sont-ils en réalité au-

tre chose que des illusions voulues et volontairement entretenues, des leurres, utiles et agréables si l'on veut, mais tout de même des leurres, des illusions ? et si on les voit se briser et se dissiper les uns, les unes après les autres, que fera-t-on ?

Barrès s'est posé la question. Et il a répondu : « Toute vie peut avoir des saisons. Qu'elle se fasse, ce n'est point nécessairement la mort. Sur une tige plus forte et d'un sol nourri de désastres, je vois, qui veut refleurir, un plus beau chant de confiance. » Et il a répondu encore, par une autre comparaison, moins poétique, mais non moins expressive : « Que si les échelons se brisent, est-ce à dire que nous soyons brisés ? » Ce qui, dans sa pensée, signifiait qu'après la chute d'un rêve et la disparition d'une illusion, il n'y a qu'à s'en créer d'autres ; et nous savons tous les enthousiasmes et tous les cultes qu'il a énumérés lui-même.

Mais un jour est venu où il a, sans trop l'avouer, envisagé la possibilité de les voir disparaître tous et de voir se briser l'échelle tout entière ; et ce jour-là, nous l'avons entendu conclure : « Quand tout est perdu, disait-il, heureux qui sait encore le chemin des anciens autels ! » A quoi il ajoutait : « Ménageons-nous cette réserve. »

***

Pourquoi ne penserions-nous pas que Dieu aussi aura su la lui ménager, en récompense de sa sincérité et de son âme généreuse ?

N'est-ce pas lui, du reste, qui a écrit encore, dans une comparaison quelque peu familière : « La vérité, c'est ce qui satisfait les besoins de notre âme, comme une bonne nourrice se reconnaît dès qu'elle satisfait notre prospérité physique. »

Et de fait, est-ce qu'il ne serait pas étrange qu'une doctrine religieuse, qui favorise mieux qu'aucune autre, qui alimente seule, à vrai dire, nos plus belles aspirations, nos plus nobles exaltations, ne fût que mensonge et erreur ?

C'est elle, notre foi chrétienne, qui peut seule donner une base logique et un apaisement à tous les cultes auxquels Barrès a consacré sa vie.

C'est elle, et elle seule, qui comme la Chapelle de « la Colline

inspirée », peut appeler et combler tous les visiteurs plus ou moins indigents de la prairie.

C'est elle, qui en a attiré tant d'autres, à notre époque, où ne se comptent plus les convertis, depuis Brunetière jusqu'à Huysmans, depuis Coppée jusqu'à Bourget, chacun trouvant auprès d'elle et en elle seule la satisfaction des diverses aspirations qui tourmentaient leur âme.

C'est elle, qui gagna d'abord la sympathie de Maurice Barrès, et qui, espérons-le d'après certains demi-aveux de ses écrits posthumes, aura fini également par gagner et sauver son âme.

EMILE FAVIER.

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

FERDINAND BRUNETIÈRE

Ce serait de l'injustice et même de l'ingratitude d'oublier les courageux efforts de Brunetière à l'origine du renouveau catholique de ces trente dernières années, efforts d'autant plus méritoires qu'il fallait aux environs de 1900, un singulier courage pour se ranger dans les rangs catholiques ; et si, depuis, il y a eu progrès, il n'en reste pas moins que Brunetière en s'attaquant aux idoles science, progrès, socialisme, pacifisme, a rendu d'immenses services à la religion catholique et à notre pays.

Aussi est-ce avec un vif plaisir que nous signalons l'essai[1] que consacre M. Victor Giraud au « chef de file » que fut Brunetière. Il nous apprend ce que furent les années d'apprentissage du critique, comment Brunetière devint le défenseur de la tradition, comment, converti, il voulut faire servir la littérature à l'apologétique, et des pages pleines d'émotion rappellent la fin de ce combatif qui jusqu'à la dernière heure servit les causes dont il s'était fait l'ardent champion.

D'ancienne et pure souche vendéenne. comme Faguet d'une part et Clemenceau de l'autre, Brunetière montre de très bonne heure le goût des idées, un grand fond d'individualisme et l'ardeur combattive. Rien de particulier dans cette enfance laborieuse si ce n'est de la hardiesse et l'instinct de la domination. Il manifeste peu de dispositions pour les mathématiques, mais par contre d'étonnantes aptitudes pour le travail littéraire et l'histoire. « Fier jusqu'à la susceptibilité, écrit son frère, vif jusqu'à l'emportement, la parole assurée, le ton incisif et volontaire, se cabrant devant les résistances et tenant tête à la contradiction, il

1. Victor Giraud, *Brunetière*, un vol. in-12, Flammarion, 1932, 12 fr.

est déjà à dix-huit ans un homme dont la personnalité s'affirme. »

Il veut écrire, mais comme il se plie difficilement aux programmes et aux disciplines en usage, qu'il est un élève intermittent et qui travaille à côté, et, avec cela, un grand liseur que sert une étonnante mémoire, il échoue à deux reprises à l'Ecole Normale et n'envisage alors rien moins que d'être rédacteur à la *Revue des Deux Mondes* et professeur au Collège de France.

Pour obéir à sa famille, il commence son droit à Rennes ; puis la guerre de 1870, pendant laquelle il s'est engagé, le laisse en pleine crise morale ; il ne peut se résoudre à suivre des cours et, après quelques mois passés à Rennes, il part pour Paris travailler selon ses goûts. Et le voici à l'institution Lelarge où l'on fabrique des bacheliers, professeur libre de huit heures et demie à onze, de trois à quatre. « Ce maigre et pâle jeune homme aux yeux dominateurs sous les verres de son lorgnon, écrit Paul Bourget qui a été son compagnon de travail, avait déjà comme répandue sur toute sa personne, cette puissance qu'il a gardée jusqu'à la fin, malgré l'accablement physique des dernières années : l'autorité.

Après avoir besogné dans la journée, c'est le travail de nuit : lectures immenses dans tous les domaines, avec Bossuet comme auteur de chevet. Vers ce temps-là, en 1874, Brunetière entre à la *Revue Bleue*, et l'année suivante à la *Revue des Deux Mondes* avec un article sur le *Roman réaliste contemporain*, le 1er avril 1875. Il a vingt-cinq ans.

Cet individualisme fait la guerre au dilettantisme, à l'individualisme, à l'internationalisme qui sont pour lui les trois ennemis de l'âme française et de la tradition dont il se constitue dès le premier jour l'intrépide défenseur. Il apporte dans sa critique des qualités maîtresses qui vont l'imposer à l'attention : ardeur de passion singulière, vigueur de dialectique, besoin de persuader, abondance verbale, précision et étendue de l'information, inquiétude morale, enfin une science et un art de la composition remarquables.

Une triple coalition menace la tradition littéraire en France : les érudits qui, en déplaçant le centre de la littérature, mettent en péril les plus rares qualités de l'esprit français ; « les derniers romantiques qui font de la littérature « un instrument de vo-

lupté solitaire » ; les naturalistes enfin, qui compromettent l'esprit français par « le pessimisme littéraire et la recherche de la grossièreté ». Brunetière dirige ses premiers efforts contre le naturalisme, il discute le programme et les œuvres de l'Ecole de Médan dans une série d'articles — *le Roman naturaliste* (récemment réimprimés chez Calmann-Lévy) — qui font songer aux satires de Boileau. Brunetière signale les qualités et les défauts des Flaubert, des Daudet, des Zola, des Maupassant, avec cette prodigieuse information et cette ampleur d'analyse qui confondent.

Et c'est la période d'incroyable activité : trente heures de cours à Louis-le-Grand, Sainte-Barbe ou Chaptal, avec cinq cents copies, une Histoire de la Russie, une édition de Rousseau, des notes sur l'Encyclopédie ; pendant ce temps il suit de près pour les encourager et les soutenir les jeunes écrivains Loti, Bourget, Maupassant, de Vigué, Rod, Hervieu, Faguet, Bazin, Wizewa, sans oublier de relire les écrivains du passé en leur empruntant, à Sainte-Beuve son goût de l'histoire et de la précision, à Taine les idées philosophiques, à Nisard le culte de nos grands classiques, à Vinet le sentiment de la vie intérieure et de la pénétration morale.

Mais Brunetière par dessus toutes ces influences affirme sa personnalité, car il a des principes, des idées fondamentales qui dirigent sa critique. Il est en premier lieu traditionnaliste, « mais, note M. Giraud, le plus indépendant des traditionnalistes, et qui pour des raisons d'ordre général, consentait bien à se ranger sous la règle, mais qui voulait éprouver les titres de cette tradition qu'il était prêt à défendre, et qui n'a jamais abdiqué l'autonomie de son sens propre, ni aliéné les droits légitimes de son libre jugement. »

La philosophie de Brunetière est dominée par la grande idée de la valeur humaine et du pourquoi de la vie. « Le problème qu'agite l'âme passionnée de Pascal, disait-il, n'a cessé d'être celui qu'il faut que tout être qui pense aborde, discute et résolve une fois au moins dans sa vie. »

Trois influences semblent avoir dominé sa pensée : l'évolutionnisme, le pessimisme, le positivisme. De bonne heure Brunetière s'est détaché du dogmatisme religieux, mais déjà rangé du

côté de Bossuet contre Voltaire, il ne perdra jamais de vue le problème capital de la religion[1].

La question religieuse, il l'aborde tout d'abord sous sa forme historique, préoccupé qu'il est surtout par le problème moral. La « crise morale des temps nouveaux » est pour lui le mal qui menace la société actuelle et sous le critique littéraire perce le moraliste anxieux des malaises de son temps.

Professeur remarquable, Brunetière se montre puissant orateur aux vues ingénieuses, profondes, paradoxales parfois. Maître de conférences pendant dix-sept ans à l'Ecole Normale à partir de 1886, il veut appliquer à l'histoire littéraire la doctrine évolutive qui consiste à assimiler les genres littéraires à des espèces vivantes qui naissent, se développent et meurent, et à étudier les rapports des genres entre eux, les lois de la « concurrence vitale » qui régissent leur développement respectif.

Cette idée d'évolution très contestable appliquée à la littérature est au fond une idée conservatrice : rien ne se perd, rien ne se crée dans la nature. Chaudement approuvé par Taine, Brunetière voyait dans sa méthode certains avantages : en découvrant les lois des genres, on aurait un élément pour juger, en désencombrant la littérature des œuvres médiocres, on dégagerait enfin le rôle et l'action des grandes individualités. Brunetière en une certaine mesure y est parvenu et M. Lanson a pu dire jus-

1. M. Giraud a tiré des manuscrits de Brunetière une page fort suggestive écrite à propos de Diderot et qui doit être, dit-il, des environs de 1880 : « Eh bien, supposons un instant que Diderot ait raison, supposons qu'au XVIII[e] siècle il ait eu le droit de ne voir dans le christianisme qu'un amas de « superstitions impertinentes » et de « pratiques abominables »; allons plus loin, suivons-le jusque dans cette honteuse dérision de l'Evangile et supposons un instant avec lui que dix-huit siècles de christianisme aient tiré leur origine d'une fable enfoncée dans la mémoire des hommes par la violence et la brutalité; rien n'est plus contraire à la vérité de l'histoire, on le sait; mais n'importe, accordons-lui comme à Voltaire tout ce qu'ils nous demandent; ils n'oublient qu'un point, un seul point, et ce seul point est tout; c'est ce que depuis dix-huit cents ans ce qu'il y a de meilleur dans l'homme, ce qu'il y a de plus gracieux comme ce qu'il y a de plus héroïque, ce qu'il y a de plus humble comme ce qu'il y a de plus fier, est venu se fixer sur cette tige. — Puisque nous ne pouvons pas ni ne pourrons jamais conquérir la vérité tout entière, que faut-il et quelle sera la plus sage discipline de la pensée ? Ce sera de s'assurer fermement la possesssion de quelques vérités, de ne pas perdre une occasion de corroborer chacune d'elles par les faits ou les conséquences qui la démontrent. Ainsi on s'efforcera de les accorder entre elles et de les lier en système. Hors de là, il ne saurait y avoir ni science, ni art, ni morale : il n'y a que dilettantisme. »

tement qu' « il a ouvert et rempli un chapitre nouveau de l'histoire de la critique ».

L'activité du professeur fut surtout profitable à Brunetière lui-même. Il n'est que d'enseigner pour apprendre, disait-il. Il sent alors qu'il a charge d'âmes et si l'inquiétude morale en lui s'aggrave au contact de Schopenhauer, s'il pense à fonder une morale indépendante de toute idée religieuse, il en vient bientôt à reconnaître l'inanité de ses efforts et l'impossibilité d'aboutir et son témoignage est précieux[1].

L'entretien avec Léon XIII que Brunetière eut à Rome et l'article *Après une visite au Vatican* qui suivit devaient être le point de départ de l'apologiste et du converti. Apologiste du dehors et chrétien de désir, Brunetière, chez qui les préoccupations morales et sociales sont prédominantes, finit par s'affirmer catholique le 25 février 1900 dans une réunion intime qui suivit une conférence à Besançon[2]. Quelles furent les raisons décisives de son adhésion ? Il y eut sans doute des raisons morales et sociales et toutes actuelles, mais il y en eut également de plus intimes et de plus personnelles que sa correspondance permettra peut-être un jour de découvrir et que nous serions heureux de connaître. Dès lors Brunetière grand directeur de revue, grand directeur d'esprits donne une orientation toute nouvelle à la *Revue des Deux-Mondes* : orientation qu'elle a gardée depuis. D'esprit très large, accueillante à tous les tallents, organe de la tradition et de la politique d'intérêt national, la *Revue* fera de plus en plus

1. « J'ai cru — écrivait-il plus tard à l'un de ses critiques, — j'ai cru, comment dirai-je ?... à l'idée du *Congrès des religions*. Oui, j'ai cru un moment, et dix ans avant Chicago, que de la *totalisation*, si je puis ainsi dire, et de la *compensation* des religions les unes par les autres, on pourrait dégager une religion, ou une morale quasi laïques et indépendantes, non pas précisément de toute philosophie de la vie, mais de toute *confession* particulière. Et je l'ai cru six ou sept ans... (16 septembre 1898).

2. « Pour combattre ces doctrines (le Dilettantisme, l'Individualisme et l'Internationalisme), j'ai cherché un point d'appui, et après l'avoir inutilement cherché dans les leçons de la science ou de la philosophie, je l'ai trouvé et je ne l'ai trouvé que dans le catholicisme. Oui, je n'ai trouvé qu'en lui l'aide et le secours dont nous avons besoin contre l'individualisme ; c'est à la lumière de ces enseignements que j'ai compris aussi, à voir, dans le présent et dans le passé, comment le catholicisme et la grandeur de la France étaient inséparables l'un de l'autre, que nous n'avions pas de plus sûre protection ni d'arme plus efficace contre les progrès de cet internationalisme dont vous parliez tout à l'heure. Indépendamment de toute idée personnelle, ce sont là des faits certains, ce sont des vérités qui s'imposent, et du jour où l'évidence m'en est entièrement apparue, *c'est de ce jour que je me suis déclaré catholique.* »

large la place aux questions religieuses et dans un sens favorable à l'Eglise catholique.

Les préoccupations religieuses et morales de Brunetière ne sont pas sans influence sur sa critique. Moins abstraite, moins scolastique, plus humaine, l'œuvre de ses dernières années, pour avoir été interrompue par la mort et réduite à des essais fragmentaires, n'en est pas moins féconde et encore utilisable aujourd'hui. En quoi consiste cette œuvre apologétique, M. Victor Giraud le dit en quelques mots :

Elle consiste essentiellement, et conformément à la vieille tradition chrétienne, — car, depuis qu'il existe, le christianisme n'a jamais fait autre chose que d' « utiliser » les philosophies profanes, le platonisme avant Albert le Grand et saint Thomas, — elle consiste à incorporer à la doctrine catholique et à l'apologétique tout ce qu'on peut trouver de bon et d'assimilable dans les autres doctrines ; à dégager plus particulièrement du pessimisme, de l'évolutionnisme et du positivisme « l'âme de vérité » qu'ils renferment, et à en enrichir la conception chrétienne du monde et de la vie ».

Usé avant l'heure, obligé d'interrompre ses conférences sur l'*Encyclique et les Encyclopédistes* par un mal qui devait l'emporter, Brunetière reprend sa plume pour écrire une *Histoire de la Littérature française classique*, qu'il devait malheureusement laisser inachevée. Dans la matinée du 9 décembre 1906, il s'éteignit après avoir reçu les derniers sacrements. « Maintenant, je vais reposer longuement. » Ce fut le dernier mot de cet infatigable travailleur.

Une sorte de conspiration du silence, constate M. Giraud, s'était faite sur le nom de Brunetière pour lui faire payer ses courageuses interventions, même chez les catholiques. Et voilà qu'on reparle de lui. Ne soyons pas les derniers à le relire et sachons gré à M. Victor Giraud de nous avoir rappelé avec la maîtrise qu'il apporte en tout ce qu'il touche ce que fut Brunetière, l'œuvre qu'il nous a laissée, et enfin d'avoir proposé aux jeunes l'admirable exemple de cet homme qui eut le rare courage, à une époque particulièrement difficile, à l'âge où les idées sont arrêtées, de reconstruire sa vie intérieure et de « se laisser faire par la vérité ».

GEORGES DELAGNEAU.

LA VIE RELIGIEUSE EN HONGRIE

Retracer la vie religieuse en Hongrie, ce n'est pas se limiter aux seules manifestations, aux seules cérémonies qui se déroulent dans les églises, c'est évoquer la vie même du peuple, depuis les plus hautes personnalités jusqu'aux plus humbles travailleurs, car la foi qui anime l'âme hongroise est profonde, ce n'est pas une opinion, c'est une conviction, sur laquelle s'appuie, non pas seulement la vie spirituelle, mais aussi un principe sur lequel est établie la vie sociale.

Cette foi que le Hongrois reçoit infuse avec la vie, est développée dès le début de l'enseignement que l'enfant reçoit à l'école, dans les établissements religieux aussi bien que dans ceux de l'Etat. Dans ce pays où les religions reconnues sont plus nombreuses qu'ailleurs (catholiques romains, grecs unis, grecs orientaux, calvinistes, luthériens, israélites, musulmans, etc., etc...) l'enseignement religieux est donné par des représentants de chaque confession.

Le Gouvernement est loin de voir dans cet enseignement un instrumentum regni, ni une atteinte à la neutralité, il voit dans l'enseignement religieux donné à tous, la haute portée morale qui doit éclairer les âmes et forger les caractères. Il sait que l'enseignement des principes religieux inculque et développe chez l'enfant les sentiments d'honnêteté, de loyauté, de justice, de dévouement ; on lui donne un idéal et la pensée du devoir à accomplir, qui en feront plus tard un élément solide de la société, de la paix à l'intérieur du pays, un mainteneur de la vie morale supérieure, un défenseur conscient de la patrie et de ses traditions.

Si, après la guerre, le ministre de l'Instruction publique fut amené à prendre quelques mesures restrictives du droit de tous à l'instruction supérieure par le Numerus Clausus, limitant le nombre des étudiants israélites, ce fut pour éviter un afflux trop

considérable dans les carrières libérales, ce qui ne pouvait manquer de créer un prolétariat intellectuel, résultat moins redoutable que le prolétariat ouvrier, mais plus navrant encore dans ses conséquences.

Et malgré cette précaution, on compte aujourd'hui en Hongrie, un grand nombre de diplômés qui ne trouvent pas l'emploi de leurs capacités intellectuelles dans les carrières libérales.

En ce moment où, en France, des dispositions sont prises pour modifier l'enseignement primaire et l'enseignement secondaire, dans des conditions dont les conséquences immédiates sont graves et dont les répercussions sur la formation intellectuelle et morale de la jeunesse apparaîtront bientôt comme une révolution dans la vie sociale de la nation, il est intéressant de jeter un rapide coup d'œil sur ce qui se passe en Hongrie, pays qui dès son accession au Christianisme adopta la foi de Rome, la formation latine des nations occidentales, c'est-à-dire du pays des Francs dont elle appela les religieux pour instruire le peuple.

Le fait se passait en l'an mil, quand le duc Etienne, chef des Magyars, reçut du pape français, Sylvestre II, la *Sainte Couronne* et le titre de *Roi Apostolique.*

Depuis, bien des événements se sont produits, des catastrophes survinrent qui mirent la nation au bord de l'abîme, mais elle sut se redresser et rester fidèle à sa mission providentielle, être à l'Est la sentinelle avancée du Christianisme.

Le fondateur du royaume de Hongrie, Etienne, que l'Eglise plaça sur ses autels, appela des religieux français pour convertir, puis pour instruire ses peuples ; ses successeurs l'imitèrent et ce fut ainsi que le sol magyar se couvrit de monastères où des religieux français, toujours généreusement comblés de biens par les souverains hongrois, purent se livrer à l'instruction d'un peuple dont ils furent les premiers éducateurs. A travers les siècles, ils ont continué à occuper ce poste d'honneur que l'on pourrait nommer le poste avancé de la civilisation.

Bien des monastères offerts par les premiers rois magyars aux religieux français s'étaient conservés intacts à travers les siècles, il fallut la guerre mondiale et le démembrement de la Hongrie pour que la paisible possession de ces biens, remontant aux premiers siècles qui suivent l'an mil, fût enlevée à leurs légi-

times possesseurs pour passer sous la domination d'Etats schismatiques.

Malgré toutes les entraves apportées par les Etats successeurs à la vie économique de la Hongrie, d'où résultent naturellement des limitations à l'activité et à la prospérité de la nation, et malgré la dictature du prolétariat, qui heureusement fut de courte durée, l'Eglise catholique a conservé la place qui lui appartient. Il n'y a peut-être pas d'Etat accordant à l'Eglise plus de liberté que la Hongrie. Les droits assurés ne sont pas limités à l'Eglise catholique, la liberté s'étend aussi aux autres confessions, le libéralisme du Gouvernement n'est ni un vain mot, ni un privilège de l'Eglise catholique.

La base fondamentale de ce libéralisme est le respect de la liberté religieuse des familles, le Gouvernement leur laisse le libre choix absolu de l'enseignement qu'elles veulent faire donner à leurs enfants, et ce qui facilite leur choix, c'est que les mêmes droits, les mêmes consécrations sont reconnus à l'enseignement par les religieux et à l'enseignement public. C'est bien la coexistence du droit imprescriptible des familles et du droit normal de surveillance de l'Etat, de cette union dans le respect de la liberté naît une force qui se résume en un bien pour tous. La responsabilité des parents reste entière puisqu'ils peuvent, pour la formation intellectuelle et morale de leurs enfants, choisir les maîtres qui leur inspirent le plus de confiance.

Le droit de surveillance que nul ne songe à contester — surtout étant donné le libéralisme avec lequel il s'exerce en Hongrie — se concilie fort bien avec le droit de l'Eglise de remplir sa mission et avec le droit des familles qui doit être intangible, et cet ensemble de droits respectifs donne les meilleurs résultats pour la formation intellectuelle et morale de la jeunesse. Cette liberté s'étend à toutes les études depuis l'enseignement primaire jusqu'à l'enseignement supérieur, en passant par l'enseignement technique, sans que l'avenir de la jeunesse ait à en subir la moindre conséquence déplorable.

Toutes les personnes possédant les diplômes officiels requis et se soumettant aux règlements en vigueur peuvent ouvrir un établissement d'enseignement, que ces personnes appartiennent à l'enseignement confessionnel ou à l'enseignement public, l'Etat garantit, aux unes comme aux autres, les mêmes droits. Il arrive

quelquefois que le Gouvernement complète le traitement des maîtres de l'enseignement confessionnel, ce cas se présente depuis la guerre, parce que le démembrement de la Hongrie a enlevé à un certain nombre d'évêchés une grande partie de leurs domaines dont les revenus, avant la guerre, suffisaient à toutes les charges leur incombant.

L'enseignement secondaire est donné surtout par les Bénédictins et par les Cisterciens.

Les religieuses tiennent une grande place dans l'enseignement primaire, et ont été des premières à organiser l'enseignement secondaire, naturellement, elles possèdent des Ecoles Normales. Parmi les religieuses enseignantes, beaucoup appartiennent à des Ordres d'origine française ; si comme au XVIII[e] siècle, elles ne font plus imprimer en Hongrie[1] les livres classiques dont elles avaient besoin pour leurs élèves, elles les font venir directement de la France. Plusieurs établissements et des plus prospères sont tenus par des religieuses venues au début de ce siècle quand elles durent quitter la France. Elles trouvèrent en Hongrie la plus cordiale bienvenue et le plus généreux accueil. Outre les facilités qui leur furent offertes pour leur installation, le ministre des Cultes et de l'Enseignement Public accorda à ces religieuses le privilège de donner l'enseignement général en langue française.

Les FF. Maristes de Lyon ont fondé, il y a deux ans, une Ecole primaire supérieure, le « *Champagnat* », où l'enseignement est donné en français et en hongrois pour permettre aux enfants du peuple d'acquérir une solide connaissance de la langue française.

Quand on compare ces faits à ce qui se passe dans les autres Etats Danubiens ou encore en Turquie, il faut reconnaître que la Hongrie fait preuve d'un esprit libéral bien rare, d'une compréhension exacte de la valeur de la langue française et aussi

1. A Nagyszombat, les PP. Jésuites impriment un Atlas dans lequel les noms géographiques sont en français : Esclavonie, Drave, Save, Albe-Royale, Grand-Waradin, etc. Ils éditaient aussi des Manuels, par exemple : *Méthode pour apprendre facilement l'Histoire des Conciles Généraux*, etc.

Pour les jeunes filles, il y avait par exemple : *Abrégé de la Géographie* pour les demoiselles pensionnaires de la Congrégation Notre-Dame de Presbourg. A Presbourg, chez Jean Michel, imprimeur, 1753, in-8°, 142 pages. Il en était de même pour les religieuses, par exemple : *Offices propres à l'usage des Religieuses de l'Ordre de S. Ursule*. A Presbourg, chez François-Auguste Palzko, Imprimeur, 1776, in-8° 420 pages, etc.

de l'importance de sa possession dans la vie sociale, c'est-à-dire à la valeur d'une formation intellectuelle inspirée par le génie français.

La sollicitude de l'Etat hongrois pour l'enseignement à tous les degrés tient à la grande importance qu'il attache à la formation intellectuelle de la jeunesse, il sait que la nation sera ce que la génération qui grandit la fera et comme il sait aussi ce que l'on peut attendre d'une solide formation chrétienne, de principes spirituels, il veut que tous les enfants reçoivent cette instruction. L'Etat n'a reculé devant aucun sacrifice pour établir le budget de l'enseignement à tous les degrés, depuis l'enseignement primaire jusqu'aux institutions scientifiques les plus élevées.

Lors de la discussion de la loi agraire au Parlement, le ministre des Cultes et de l'Instruction publique, soutenu par la gauche, proclama hautement la supériorité de l'enseignement confessionnel. On sait que cette loi agraire qui stipulait des prélèvements sur les domaines, exonéra de tout prélèvement les domaines appartenant aux évêchés, aux chapîtres, aux Ordres religieux (certaines donations à des Ordres français remontent au premier siècle de l'Etat hongrois, XIe siècle), aux Œuvres d'assistance et de prévoyance.

Bien avant le vote de cette loi, le regretté cardinal Csernoch, Prince-Primat de Hongrie, avait distribué aux paysans, des terres prélevées sur les domaines de l'archevêché d'Esztergom, fondé par saint Etienne, qui possédait de fort vastes territoires. Le cardinal Csernoch en avait fait organiser l'exploitation et avait fait l'acquisition de machines agricoles perfectionnées qu'il n'avait pas fini de payer lorsque la guerre survint.

La guerre terminée, le Traité de paix enleva à l'archevêché d'Esztergom presque tous ses domaines, le réduisant à peu près à la seule cité de Strigonie. Et mélancoliquement, le chef de l'Eglise de Hongrie me montrait des fenêtres du palais archiépiscopal, les territoires que les Tchèques occupaient et les machines agricoles dont ils s'étaient emparés et qu'ils ne voulaient pas payer.

On sait que la famille du cardinal Csernoch, originaire du Nord de la Hongrie, fut l'une des premières massacrées quand les Tchèques pénétrèrent en Hongrie...

On peut dire sans crainte de se tromper, que depuis quelques années une recrudescence du mouvement religieux s'est encore accentuée, surtout dans ses manifestations extérieures, qui sont une affirmation publique des sentiments religieux, et aussi du sentiment national ; ces deux sentiments (*Cum Deo pro Patria*) formant l'idéal d'une grande partie des Magyars. Ce mouvement plus intense de la vie spirituelle depuis la guerre, peut être constaté dans plus d'un domaine, tout d'abord dans la presse ; les journaux, lès périodiques catholiques, sont devenus plus nombreux et jouissent d'une plus grande autorité, de même, on publie davantage d'ouvrages littéraires ou scientifiques d'inspiration religieuse. Ils sont hautement appréciés et le cercle de leurs lecteurs s'étend d'une façon satisfaisante ; les Œuvres d'édification, d'assistance, de charité, voient le nombre de leurs membres s'accroître, leur influence grandir, ce qui leur permet de développer leur action et d'exercer une impression plus profonde, plus durable.

Les Associations, au but essentiellement catholique, se multiplient, leurs adhérents, donnant par leur zèle, de plus en plus d'autorité à la cause qu'ils représentent. Les fêtes religieuses, fort nombreuses sont strictement observées et quelques-unes donnent lieu à de grandioses cérémonies, les membres du Gouvernement, les personnalités politiques, même dissidentes, y prennent part entourés de l'élite de la société.

L'attachement profond du Hongrois au sol natal, aux traditions nationales, à la foi ancestrale, explique la souffrance morale qu'éprouvent les Hongrois (près de 4 millions) détachés de leur patrie par le Traité de Trianon, et attribués à des Etats schismatiques.

Habitués au régime libéral de leur pays, libres de leurs mouvements, libres dans leur vie spirituelle, les Hongrois se sont trouvés, par un simple trait de plume, devenus les sujets de gouvernements étrangers et autoritaires qui, sans transition aucune, se mirent à l'œuvre pour effectuer une assimilation qui se révèle chaque jour plus difficile, plus impossible.

Il suffit de se rappeler que malgré un siècle et demi de domination prussienne et moscovite, la Pologne ne perdit ni sa foi ni sa langue maternelle, il est de toute équité de rappeler que dans la Pologne gouvernée par l'Autriche, il n'existait aucune

domination, ce fut le « réduit national », le polonais y était librement parlé, la religion respectée, une Université Polonaise à Cracovie y donnait l'enseignement supérieur et ce fut dans cette province que la Pologne ressuscitée trouva les cadres nécessaires à l'organisation du pays désormais libre.

De même, plus de quarante années de domination prussienne ne changèrent rien aux sentiments d'attachement des Alsaciens et des Lorrains à la France.

Aujourd'hui, qu'il n'est question que de l'union de tous les peuples, la Hongrie suit avec attention ce mouvement, elle s'intéresse à la paix générale, à la paix entre tous les peuples, elle est pénétrée du sentiment de la fraternité chrétienne et non de l'internationalisme. Au cours de son Histoire n'a-t-elle pas donné maintes preuves, preuves irréfutables, de ses sentiments humanitaires ou mieux, chrétiens ?

Obéissant au principe édicté par saint Etienne, n'a-t-elle pas accueilli sur son sol les peuples qui, chassés de leur patrie, cherchaient un refuge sur le sol de la Hongrie, ne leur a-t-elle pas assuré, même par contrats, le maintien de leur langue maternelle, le respect de leur religion, leur accordant des terres et des privilèges !

Si la Hongrie n'eût pas respecté aussi loyalement, aussi généreusement, aussi chrétiennement, la liberté de ses « *hôtes* », selon l'expression de saint Etienne, si elle ne les avait pas traités en frères, eussent-ils, après tant de siècles de vie commune, conservé intactes leur religion, leur langue maternelle, leurs traditions ?

Et c'est pourquoi l'idée de la fraternité des peuples, du rapprochement des nations n'est pas étrangère aux Magyars ; c'est pourquoi la paix entre les peuples trouve dans ce pays un terrain bien disposé, mais union ne veut pas dire fusion et surtout pas domination. Autant il est respectueux des droits de l'Eglise, autant il accepte ses décisions qui s'appliquent au monde entier, autant il tient à l'intangibilité des droits de la nation et c'est ce qui explique bien des faits historiques.

La XXIII[e] Assemblée Générale des Catholiques a été tenue l'automne dernier à Budapest ; tout l'épiscopat hongrois y prend part ainsi que les Supérieurs des Ordres religieux. La foule qui

s'y presse est si grande que la salle de la Redoute, malgré ses vastes dimensions, avait été insuffisante lors de la dernière Assemblée. Aussi les organisateurs décidèrent-ils de tenir dans les faubourgs et dans les quartiers ouvriers les mêmes réunions qu'à la Redoute et d'y traiter des sujets analogues ; ces salles furent toujours remplies jusqu'à la dernière place par des auditeurs attentifs, suivant avec un intérêt soutenu les questions traitées devant eux ; puis se retrouvant tous aux cérémonies, aux processions, qui se déroulèrent à travers la ville.

Dans les discours prononcés par les évêques on a pu constater une compréhension fort nette des besoins du temps présent et on a entendu des paroles de paix et de consolation telles que ceux qu'on appelle aujourd'hui de « bons Européens » en émettent quelquefois. Mais ces paroles exprimaient des idées justes, non des chimères ou de vagues promesses, des projets applicables dès que les hommes de bonne volonté le voudront, dès que l'esprit chrétien les inspirera ; dès que des peuples voisins seront animés de sentiments analogues, car un peuple peut déclarer seul la guerre et envahir le pays voisin, mais pour faire la paix, il faut être deux.

Quelques-uns des discours prononcés vaudraient d'être conservés, le manque d'espace nous empêche de les reproduire, nous nous bornerons à citer quelques mots du vaillant évêque de la frontière, Mgr Mikes, qui occupe le siège historique de Szombathely. Dans son discours, il rappelle le passé, alors que la Hongrie occupait un vaste territoire et possédait une armée dont la bravoure était légendaire ; pendant ces siècles, la Hongrie accomplit une mission providentielle, et Mgr Mikes espère que ceux qui furent protégés quand la Hongrie était forte, s'en souviendront... Mais c'est le secret de l'avenir ou plutôt de la Providence, et tous les Hongrois, de l'enfant au vieillard répètent : *Credo :*

> *Je crois en un seul Dieu, en une seule Patrie, je crois en la Justice divine, en la résurrection de la Hongrie !*

Les fêtes du IXe Centenaire de saint Emeric avaient été célébrées avec toute la pompe que l'Eglise peut déployer pour ces solennelles commémorations, avec tout le luxe que le peuple déploie pour honorer ses héros nationaux, car pour lui, les Saints

nés sur son sol sont égaux dans son esprit et dans sa reconnaissance aux grands hommes qui servirent la patrie.

Mais le VII[e] Centenaire de la mort de sainte Elisabeth ne put être célébré avec ce déploiement de grandioses cérémonies, la crise économique et surtout financière qui s'est abattue sur le monde et dont la Hongrie ressent vivement les effets a empêché toute manifestation autre que celle de la Charité.

Au fond c'était répondre mieux à l'esprit de sainte Elisabeth et ce fut un courant de Charité qui traversa tout le pays et donna lieu aux plus touchantes manifestations en l'honneur de celle qui pratiqua la véritable Charité, celle qui consiste à se donner soi-même ; elle fut l'inspiratrice des œuvres de miséricorde à une époque où l'exercice des œuvres de Charité était réservé aux religieux et aux moniales, elle fut la première princesse qui secourut personnellement les pauvres, soigna les malades, pansa les lépreux, visita les prisonniers, etc. Sa conduite fut critiquée, puis admirée à tel point que, depuis sept siècles, sainte Elisabeth est l'inspiratrice d'innombrables œuvres de Charité qui répandent leurs bienfaits au nom de la grande Sainte du moyen âge, en souvenir de la descendante des rois de France et de Hongrie, de l'arrière-petite-fille du Croisé franc, Renaud de Châtillon, prince d'Antioche, et de Constance de Poitiers, léguant à leur noble descendante les vertus françaises qui, avec les vertus magyares, formèrent l'héroïne de la Charité.

Emile Horn.

CHRONIQUES

Chronique de Préhistoire

Post-scriptum

Manuel d'Archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine, par Joseph Déchelette.

V. *Archéologie gallo-romaine*, par Albert Grenier. 1re Partie. *Généralités. Travaux militaires.*

Un volume in-8°, 620 pages, 233 fig. ou cartes. Editions Aug. Picard, Paris 1931. (broché, 60 fr.).

Ce volume porte en frontispice le portrait de Joseph Déchelette : c'est cet homme éminent qui avait conçu et commencé un magnifique monument d'archéologie française ; une mort glorieuse sans doute, mais navrante, a interrompu l'édifice en 1914. Sous l'impulsion de M. C. Jullian, M. A. Grenier a repris l'œuvre et la mène à son couronnement. Déchelette avait brillamment synthétisé les données de la préhistoire et de la protohistoire ; sa plume fut arrêtée au seuil de la conquête romaine. M. Grenier entre donc de plain-pied dans l'ère romaine en Gaule, qui débute en l'an 50 avant J.-C., pour se terminer vers 400 de notre Ere.

Un premier tome étudie surtout les travaux militaires ; les deux qui suivront sous peu, annonce-t-on, traiteront surtout des travaux purement civils ou mixtes : routes, monuments, etc.

L'auteur débute par une introduction sur l'historique des recherches archéologiques. D'abord très fantaisistes, celles-ci prennent consistance au xviie siècle avec le médecin Spon, le bénédictin de Montfaucon, le comte de Caylus. On sait combien se sont multipliées, depuis, les sociétés d'antiquaires, plus ou moins officielles, qui ont fait de très consciencieux travaux. Mais le tout n'est pas de collectionner des tessons ou des monnaies, de découvrir des pans de murs, il faut les faire parler. C'est ce qu'a cher-

ché M. G. avec un réel talent, en accompagnant ses descriptions de très nombreuses et claires figures.

Il faut d'abord déterminer le cadre, dans le temps et dans l'espace, où vont se classer les documents mis en œuvre. Le cadre historique peut se partager en trois périodes : celle des César, qui dura de —50 à +70, c'est la conquête ; ensuite celle des Flaviens, durant laquelle l'essor économique se développa remarquablement, et qui prit fin brusquement en 256, avec une invasion franque, c'est le Haut-empire ; enfin le Bas-empire qui débuta par des troubles profonds, et après un moment (sous Constantin) de paix laborieuse mais morne, se termina par l'écroulement de l'Empire sous les invasions barbares, aidées des luttes intestines.

Le cadre géographique est connu : les rivages, les cours d'eau, la topographie du sol, les régions fertiles et donc habitées, comme les régions désertiques servant facilement de frontières, étaient sensiblement les mêmes que de nos jours. Seule l'organisation politique a varié pour s'adapter aux nécessités des temps.

Ce qui ressort de cette mise en place du monde romain en Gaule, c'est l'importance des travaux militaires rendus nécessaires d'abord pour la pacification du territoire conquis, ensuite et surtout pour sa protection contre les Barbares toujours menaçants; la plus grande partie du volume sera consacrée à leur étude.

Ce sont d'abord les « camps de César » si nombreux d'après les traditions locales, mais qui ne sont pas toujours de César. Ils furent construits souvent pour les sièges fameux des villes gauloises ; d'autres s'élevèrent en bordure ou même au delà du Rhin, tel le Saalbourg récemment restauré.

Au premier siècle, un certain nombre de grandes villes ont l'honneur d'être entourées de remparts, fort étendus parfois, avec de belles portes, ainsi Arles, Fréjus, Nîmes, Autun (qui remplaçait l'antique Bibracte), Cologne.

Avec le Bas-empire le système défensif devient de plus en plus important, les murailles, maçonnées, se font de plus en plus hautes et épaisses ; en même temps que Constantin organise un système défensif, non seulement sur les fronts de terre et de mer, mais encore en profondeur.

Trèves, devenue capitale, est entourée de vastes fortifications ; et grand nombre des villes françaises actuelles ont aussi une en-

ceinte fortifiée, mais plus réduite (une dizaine d'hectares environ) : ce sont des « castella » qui devaient contenir une garnison et pouvait abriter de la population civile, en cas d'alerte. Tout le long de la frontière du Rhin les « castra » sont plus petits (3 ha. au plus), mais multipliés ; on trouve même des traces de fossés et de murs sur des espaces plus ou moins longs.

Il y eut donc une fièvre de construction extraordinaire, et dans un but exclusivement utilitaire : on employait au besoin des débris de constructions antérieures, voire des débris de colonnes et des chapiteaux : il fallait bâtir vite et solide ; pas de raffinement, sauf celui d'un parement austère et impeccable du blocage.

Mais toutes ces fortification de frontières ne purent empêcher les hordes barbares de s'infiltrer, pour se répandre dans les campagnes ; et ces bourgs aux murs imprenables, durent céder, non devant la force, mais devant la famine.

Cette résurrection très objective de l'histoire est exposée avec une netteté et une sobriété impressionnantes. On ne peut s'empêcher de transposer dans le présent ces leçons du passé. Deux choses manquèrent à nos Gallo-romains : des chefs unis et une armée de campagne. Nous avons des fortifications supérieures à celles des Romains ; puissions-nous avoir ce qui leur manquait, si besoin était.

Les Fraudes en Archéologie Préhistorique, avec quelques exemples de comparaison en Archéologie générale et Sciences naturelles, par A. VAYSON DE PRADENNE, Ingénieur civil des mines, ancien Président de la Société Préhistorique Française. Paris, Librairie Emile Nourry, 62, rue des Ecoles (5e). Beau vol. gr. in-8° raisin de 676 pages, illustré de 46 planches hors texte et de 40 fig. Prix : 75 francs.

On serait facilement effrayé devant ce gros volume et on aurait aussitôt l'impression qu'il aurait dû être condensé en bien moins de pages. Après l'avoir lu, on ne regrette pas que M. Vayson de Pradenne ait promené sans précipitation son lecteur à travers un monde de fraudeurs et de dupes. Ce n'est cependant pas un roman policier, mais une étude historique et philosophique du plus vif intérêt.

Après le récit des fraudes et de leur découverte, viennent des

considérations de philosophie scientifique très pénétrantes et très sages.

N'y cherchez rien sur Glozel, au moins directement ; mais indirectement, vous y trouverez tout ce qu'il faut pour vous faire une opinion sur cette station et sur les controverses qui l'ont rendue fameuse. Les exemples sont pris dans une période un peu plus sereine de l'histoire. Quinze d'entre eux sont des fraudes en archéologie préhistorique et sont exposés en 340 pages. Telle notice est longue parce que la fraude et les discussions se sont amplement développées, longuement poursuivies ; dans d'autres cas, la question a été promptement tranchée.

Une des plus curieuses de ces histoires est celle de la mâchoire du Moulin Quignon. Comme le remarque M. V. de P., la fraude y a joué le rôle d'une bonne fée, à la naissance de la Préhistoire, en convertissant à la notion de la haute antiquité de l'Homme, les plus importants réfractaires. Boucher de Perthes s'acharnait, sans grand succès, à faire admettre par la Science officielle, que les silex qu'il recueillait avaient été taillés par l'homme. Devant les ouvriers de ses chantiers, il exprimait souvent son étonnement que l'on ne trouvât pas des restes de l'homme lui-même ; son désir parut si vif qu'on s'arrangea pour lui donner satisfaction. Une mâchoire fossile, mais pas très ancienne, ramassée non loin de là, fut habilement glissée dans une couche profonde et des haches en silex furent réparties dans le voisinage, au même niveau. On fit venir des savants : l'abbé Bourgeois, de Quatrefages, des Anglais, entre autres M. Falconer et on leur fit chercher et trouver un certain nombre de ces pièces. Sur le moment, l'enthousiasme fut extrême et l'illusion complète ; l'Académie des Sciences accueillit avec faveur une communication sur cette sensationnelle découverte. Mais Falconer se rendit compte que les haches étaient taillées fraîchement et que la mâchoire n'avait pas perdu toute sa matière organique et donc ne pouvait être bien vieille. John Evans acheva la démonstration de la fraude. Mais Boucher de Perthes ne se laissa pas convaincre et même réussit à rallier à son parti des savants comme Milne-Edwards et Elie de Beaumont. Il fallut que la mort fit disparaître ces obstinés pour que la mâchoire disparut elle-même des archives de la science.

On peut s'attendre à tout. En Suisse, une série de découvertes

avait fait admettre un âge de la corne polie. On reconnut que les objets en corne étaient de fabrication récente, mais que les fraudeurs avaient du goût, de l'ingéniosité, de la sobriété dans l'invention, plus que les gens de ce métier n'en ont d'ordinaire. Un jeune homme finit par avouer que M. le Curé, voyant que les produits de l'âge de la corne se vendaient bien, n'avait pas hésité, pour le plus grand profit de ses paroissiens, à les aider de ses conseils ! Sans doute, il ne comprenait pas la gravité des conséquences de son acte.

Le mystificateur le plus inattendu, c'est François Lenormant, fils de Charles Lenormant, membre de l'Institut, faisant prendre à son père, un four à chaux, pour une chapelle mérovingienne élevée sur le lieu du martyre de saint Taurin, en remplacement d'un temple païen... Le faudeur avait dix-sept ans, des connaissances, une plume facile. Le plus fort c'est que, malgré le grand retentissement de sa fraude, sa carrière n'en fut pas arrêtée et qu'il mourut professeur d'Archéologie à la Bibliothèque Nationale et membre de l'Institut.

A côté du fraudeur étonnant, voici la dupe la plus incroyablement naïve qu'on puisse rêver : Michel Chasles, élève, puis professeur à l'Ecole Polytechnique, auteur de grandes découvertes mathématiques, pour qui l'on créa une chaire de géométrie supérieure à la Faculté de Paris, honoré de la grande médaille de la Société Royale de Londres, membre de l'Académie des Sciences. En ce dernier cénacle, son fauteuil était celui de Libri ; après un voleur, un volé. Pour le « rouler », il suffit d'un petit saute-ruisseau, grand liseur et grand travailleur. Vrain-Lucas commença par fabriquer des documents généalogiques pour un marquis entiché de noblesse, puis des autographes pour collectionneurs. Le client idéal fut pour lui le grand mathématicien. Des lettres de Pascal eurent les honneurs de communications à l'Académie des Sciences et de controverses entre savants en France et à l'étranger. On vit la collection Chasles s'enrichir des autographes de Louis XIV, Jacques II, Leibniz, Galilée, Jeanne d'Arc, Rabelais, saint Jérôme, saint Augustin, Dagobert, Charlemagne, Cicéron, Jules César, Vercingétorix, Ponce-Pilate, un médecin gaulois, Castor, écrivant à Jésus-Christ ! !... Sapho, Jules César écrivaient d'ailleurs en français. Et Chasles leur faisait un accueil ému. Dans la seule année 1867, Vrain-Lucas fabriqua

27.000 documents ! Et lorsque des connaisseurs attaquaient l'authenticité des lettres de Pascal, de Galilée, etc., Chasles les défendait avec une vigueur, une opiniâtreté et même une ingéniosité incroyables.

Une histoire qui n'est pas oubliée est celle de la tiare de Saïtaphernès, qui *orna* le Louvre pendant plusieurs années. Ici le fraudeur s'éclipse aussitôt qu'il a vendu à ses dupes et c'est vite fait, d'ailleurs pour un bon prix, 200.000 francs d'avant-guerre. De même que pour la mâchoire de Moulin-Quignon, il faut avouer que la science française se laissa berner. Heureusement elle eut ses jours de clairvoyance dans l'affaire des *moabitica* où la science étrangère se laissa égarer. C'est le 1er *avril* 1896 que l'Académie des Inscriptions entendit une savante communication sur le précieux monument d'orfèvrerie. La controverse ne tarda pas à se produire et dura longtemps, soulevant, comme un nuage de poussière, d'innombrables arguments archéologiques pour et contre l'authenticité. Il y eut en même temps des discussions au Parlement et dans la presse, des chansons et des caricatures. On finit par trouver un ciseleur russe qui affirma et prouva par son travail que la tiare était son œuvre. M. Vayson profite de cette histoire pour présenter M. Salomon Reinach comme manquant de sens critique et comme s'obstinant plus que tout autre à défendre une thèse insoutenable.

Un mot d'une fraude tentée en faveur de l'évolutionnisme. Paul Kammerer, Autrichien, docteur en philosophie, sous-directeur de la Station Biologique du Prater, prétendait démontrer la thèse lamarckienne de l'hérédité des caractères acquis, par des transformations d'un crapaud accoucheur. Un zoologiste américain, M. Noble, découvrit que, par exemple, certaines taches noires qui servaient de preuve, avaient été obtenues par une injection sous-cutanée d'encre de Chine !... Kammerer protesta de son innocence et se suicida ; ce qui l'empêcha d'aller fonder à Moscou un laboratoire dans le département biologique de l'Académie Bolchevique.

L'ouvrage de M. Vayson se termine par une centaine de pages philosophiques sur la fraude en archéologie. C'est plein d'observations et d'analyses du plus grand intérêt : ainsi ce qu'il dit sur la mythomanie des enfants et même de certains adultes, pour faire comprendre la mentalité des fraudeurs.

De même, la lenteur des dupes à reconnaître qu'ils ont été dupés est expliquée d'une façon extrêmement intéressante. Mais il est exagéré de dire de la question de la responsabilité humaine, qu'elle est oiseuse, parce que sa solution fuit chaque fois que l'on veut serrer scientifiquement le problème. Sans doute, la responsabilité ne peut pas être *mesurée*, mais elle peut être solidement établie en certains cas, bien qu'on ne puisse en préciser le degré. Dans les problèmes soulevés par le livre de M. Vayson, il faut bien souvent se contenter de preuves qui ne sont ni mesurables ni métaphysiquement inattaquables.

On pourrait encore chicaner M. Vayson sur ce qu'il dit du *bon sens ;* il en montre l'insuffisance en certains domaines scientifiques et il a parfaitement raison. Il aurait pu insister sur sa nécessité, car le grand malheur par exemple de Chasles, a été d'en être dépourvu ; au contraire, la valeur du livre dont nous parlons, est assurée par le grand bon sens qui y règne. Le bon sens se confond avec la raison, il est infaillible quand il est lui-même s'exerçant conformément à ses propres règles ; mais, fraudeurs et dupes inconscients, nous donnons très souvent son nom à ce qui n'est qu'associations d'idées et hypothèses imaginatives.

A propos du *truffage* d'un gisement préhistorique, signalons à M. Vayson un cas où le remaniement dans le sable est presque impossible à dissimuler. Dans les grottes gréseuses des environs de Brive, nous avons trouvé plusieurs fois les silex sous des couches de sable déposées par l'eau et présentant des stratifications quasi-inimitables.

En somme, les causes de la formation des croyances fausses et de leur propagation, la manière de lutter contre la fraude et de la déceler ; tout est analysé avec beaucoup de finesse et aussi d'humour. Pour diminuer notre étonnement devant l'âpreté des querelles entre gens de science, M. V. raconte qu'au XVe siècle, lorsque les papes étaient assiégés dans leur Palais d'Avignon, on lançait sur les assiégeants des récipients divers remplis de matières fécales ! C'était... ennuyeux, mais moins dangereux que nos modernes gaz asphyxiants..

Il y a peu de coquilles typographiques ; cependant, la page 605 en contient deux dont l'une change complètement le sens de la phrase, détenteur pour détecteur et exhalter pour exalter.

A. et J. Bouyssonie.

Chronique d'Histoire religieuse contemporaine

---

1. Baron Descamps, *Histoire générale comparée des Missions.* Paris, Plon ; Bruxelles, L'Edition universelle ; Louvain, l'Aucam, 1932. In-6, VIII-760 pages. Prix 50 fr.
2. Louis Von Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters.* Tome XVI. *Geschichte der Päpste im Zeitalter des fürstlichen Absolutismus von der Wahl Benedikts XIV bis zum Tode Pius VI* (1740-1799). 2e partie : *Klemens XIV* (1769-1774). Freiburg-im-Breisgau, Herder, 1932. In-8°, X-440 pages. Prix 13 mks.
3. Chanoine Eugène Sol, *La Révolution en Quercy*, tome IV. Paris, Picard, s. d. In-8°, 640 pages. Prix 30 fr.
4. Abel Dechêne, *Contre Pie VII et Bonaparte. Le blanchardisme* 1801-1829, Paris, Didot, 1932. In-8°, 228 pages.
5. P.-M. Nicolas Burtin, des Frères Prêcheurs, *Un semeur d'idées au temps de la Restauration. Le baron d'Eckstein.* Paris, de Boccard, 1931. In-8°, XVIII-408 pages.
6. E. Decahors, *Maurice de Guérin. Essai de biographie psychologique.* Paris, Bloud et Gay, 1932. In-8°, XVI-580 pages. Prix 48 fr.
7. Abbé F. Mejecaze, *Fr. Ozanam et l'Eglise catholique.* Paris, Vitte, s. d. In-8°, XII-382 pages. Prix 25 fr. — *Fr. Ozanam et les Lettres.* Paris, Vitte, s. d. In-8°, X-206 pages. Prix 18 fr.
8. Georges Goyau, *L'Eglise en marche. Etudes d'Histoire missionnaire.* 3e série. Paris, Editions Spes, 1932. In-12, 256 pages. Prix 15 fr.

1. Depuis longtemps se faisait sentir le besoin d'une histoire générale des Missions en langue française : la dernière, l'*Histoire des Missions catholiques* du baron Henrion remontait à 1844. Un moment, il avait été question de traduire la *Katholische Missionsgeschichte* de M. Schmidlin, professeur à l'Université de Münster en Westphalie, parue il y a quelques années ; mais ce projet n'avait pas eu de suite ; les lecteurs français attendaient toujours un tableau d'ensemble de l'action missionnaire. L'homme d'initiative qu'est le baron Descamps a entrepris de combler cette lacune ; grâce à lui vient de sortir des presses une très remarquable *Histoire générale comparée des Missions*.

A la différence de la récente histoire allemande du Dr Schmidlen, ce nouvel ouvrage est une œuvre collective. Le baron Descamps a demandé à des historiens des plus qualifiés de rédiger les parties pour lesquelles ils avaient une particulière compétence. Le père Lebreton, à qui sont si familiers les premiers temps du christianisme, eut à retracer l'histoire des missions à l'époque apostolique. Le père Jacquin, dont nous lisions, il y a peu de temps, le premier volume, qui fut très apprécié, d'une nouvelle *Histoire de l'Eglise*, fut chargé de décrire l'expansion chrétienne depuis la mort du dernier apôtre jusqu'aux invasions barbares. La tâche de la suivre pendant tout le moyen âge fut confiée au savant professeur d'Histoire de l'Eglise du Collège théologique de Louvain, le père de Moreau, l'auteur d'excellentes biographies de deux grands missionnaires, saint Amand et saint Anschaire. Un érudit non moins réputé, M. Van der Essen, professeur d'histoire et de missiologie à l'Université de Louvain, s'est vu attribuer le XVIe siècle, la période des grandes découvertes géographiques, jusqu'à l'institution de la Congrégation de la Propagande en 1622. M. Georges Goyau, le maître en France de l'histoire missionnaire, qui lui réserve le meilleur de son infatigable ardeur de chercheur servie par un si remarquable talent d'écrivain, conduit l'histoire des Missions jusqu'à la fin du XVIIIe siècle. L'éminent recteur de l'Institut catholique de Paris, Mgr Baudrillart, montre enfin comment, après avoir beaucoup diminué au commencement du XIXe siècle, l'activité missionnaire s'est beaucoup accrue sous le pontificat de Grégoire XVI pour prendre, en notre époque, le développement le plus considérable.

Confiée à de tels collaborateurs, l'*Histoire générale comparée*

des Missions ne pouvait manquer d'être une œuvre de grande valeur scientifique. Chacune de ses parties repose sur une documentation très étendue, soumise à une sévère critique ; elle est accompagnée d'une bibliographie choisie où n'ont été retenus que les meilleurs ouvrages ; on n'en voit guère d'importants qui aient été omis. Avec la plus grande indépendance et la plus rigoureuse impartialité, les auteurs exposent, comparent, apprécient les différentes méthodes de propagation de la foi catholique qui ont été suivies aux diverses époques ; sans oublier qu'il est indispensable pour les comprendre de les replacer dans l'apmosphère de leur temps, ils n'hésitent pas à réprouver celles qui leur paraissent s'accorder mal avec les légitimes exigences de la liberté de conscience. C'est ainsi que tout en rendant hommage aux intentions, le père Moreau s'élève contre les procédés de Charlemagne en Saxe, M. Van der Essen contre ceux de certains conquistadores dans le Nouveau Monde.

Une idée intéressante, qui se dégage de cette *Histoire* et qui est mise en relief à maintes reprises, est que l'action missionnaire est allée subissant de plus en plus l'action du gouvernement central de l'Eglise. Dans la période apostolique et post-apostolique, le système d'évangélisation fut surtout celui de la propagande individuelle ; au moyen âge, les missionnaires cherchèrent volontiers à christianiser d'abord le roi ou le chef, afin d'atteindre par lui la population ; très souvent ils procédèrent à des conversions en masse ; à l'époque moderne, les évangélisateurs des mondes nouveaux s'efforcèrent, selon les moments et les circonstances, d'harmoniser les deux systèmes. Les souverains pontifes visèrent à tout coordonner et tout unifier ; la Congrégation de la Propagande, créée en 1622, fut l'instrument dont ils se servirent pour centraliser. Aujourd'hui, la papauté tient tout en main et donne au mouvement missionnaire l'impulsion la plus forte. Le *Musée des Missions* que créa Pie XI à la suite de l'*Exposition missionnaire* de 1925, apparaît comme un symbole de cette unité féconde ; son directeur, le savant père Schmidt, lui consacre dans cette *Histoire générale des Missions* une étude des plus suggestives.

Aux méthodes d'apostolat de l'Eglise catholique, le père Charles ,dont on connaît la rare compétence dans les questions missiologiques, oppose celles que suivirent pour répandre leurs doctri-

nes, les juifs, les musulmans, les bouddhistes et les protestants : comparaison utile parce que, comme il l'espère, cela permet « de placer dans une lumière plus vive l'originalité de l'activité missionnaire catholique, conséquence elle-même du caractère unique de l'Eglise » (p. 637). Dans ses pages abondent les vues intéressantes, originales ; nous aimerions si nous en avions le loisir et la place, souligner, voire discuter, l'une ou l'autre.

Cette *Histoire générale comparée des Missions* nous apparaît comme une excellente synthèse de l'action évangélisatrice de l'Eglise catholique. Très bonne mise au point des résultats fournis par les recherches scientifiques, elle n'a pas seulement sa place marquée dans la bibliothèque des esprits cultivés qu'intéresse le mouvement missionnaire ; elle est un instrument de travail indispensable pour aborder et poursuivre l'étude des missions catholiques dans le passé.

2. — La deuxième partie du tome XV de l'*Histoire des Papes* de M. Louis Pastor n'a pas tardé à suivre la première que nous avons présentée dans notre dernière chronique : elle vient de paraître. Mais au lieu d'aller jusqu'à la fin du pontificat de Pie VI et de terminer l'œuvre, comme c'était annoncé, elle est uniquement consacrée au règne de Clément XIV ; celui de Pie VI sera l'objet d'une troisième partie. Les développements donnés par l'historien à son exposé étaient trop considérables pour que les éditeurs pussent faire tenir en un seul volume ce qui restait à publier : plutôt que d'abréger le texte et de l'alléger d'un certain nombre de précieuses références, ils ont préféré le distribuer en deux parties. Nous ne nous en plaindrons pas ; car nous aurons ainsi la pensée intégrale du savant auteur sur deux pontificats très importants à des titres divers.

Le volume présent, qui ne comprend pas moins de 440 pages, a pour objet, ai-je dit, le règne de Clément XIV. La question capitale alors est celle de la suppression de la Compagnie de Jésus. Dans la première partie du volume XVI, M. Pastor avait montré comment, à l'instigation de leurs ministres, les souverains de France, d'Espagne, de Portugal, de Parme et de Naples avaient, après avoir chassé les jésuites de leurs Etats, fait le siège de Clément XIII pour obtenir la dissolution de l'ordre. Mais le pontife avait résisté aux sollicitations comme aux menaces : il avait préféré se voir enlever Benévent, Avignon et le Comtat Ve-

naissin, courir le risque d'une rupture complète, plutôt que de sacrifier ceux qu'il considérait comme les meilleurs serviteurs de la papauté. Dans le conclave qui se tint en 1769 pour lui donner un successeur, tout se fit en fonction des jésuites. Les puissances bourboniennes craignirent d'abord qu'une élection précipitée n'élevât à la dignité suprême un partisan des jésuites ; leurs représentants s'employèrent à retarder l'élection jusqu'à l'arrivée des cardinaux espagnols ; ils n'hésitèrent pas, pour y parvenir, à menacer d'un schisme. Ils s'opposèrent ensuite à l'élection de tous les cardinaux suspects d'être favorables à la Compagnie ; vingt-trois sur quarante-six que comptait le conclave furent ainsi exclus. Si le cardinal Ganganelli finit par être élu à l'unanimité moins une voix, le 19 mai 1769, ce fut parce qu'il parut aux agents des Bourbons devoir être l'instrument dont ils avaient besoin. Leur promit-il de dissoudre la Compagnie ? Certains l'en ont accusé. Après un consciencieux examen des documents, M. Pastor estime comme beaucoup d'autres historiens d'ailleurs, que c'est à tort. Ce qui est vrai, c'est que le désir du pouvoir suprême conduisit le cardinal Ganganelli à adopter au conclave une attitude incertaine : il passa auprès des partisans des jésuites pour vouloir les défendre, tandis que les médiocres sympathies qu'il avait pour eux, lui rallièrent leurs adversaires. L'accord se fit ainsi sur son nom.

Le nouveau chef de l'Eglise était un franciscain d'origine modeste que de remarquables qualités intellectuelles avaient désigné pour occuper dans son ordre une situation importante. Un moment, il avait été très ami des jésuites et Clément XIII l'avait introduit dans le Sacré Collège pensant y augmenter leurs défenseurs. Mais l'ambition de ceindre la tiare à l'exemple des franciscains Sixte IV et Sixte V, l'avait ensuite orienté dans un autre sens. M. Pastor explique très bien comment, de caractère timide et faible, aimant à agir seul, dans le secret, en dehors du cardinal secrétaire d'Etat et des autres cardinaux, subissant facilement l'influence de son entourage immédiat, Clément XIV était prédisposé à se laisser entraîner dans la voie des concessions beaucoup plus loin qu'il n'y aurait été tout d'abord incliné. Légitimement préoccupé de rétablir la bonne harmonie entre le Saint Siège et les couronnes, le pontife était prêt à beaucoup de sacrifices. Pour lui arracher la suppression de la Compagnie de Jésus, les Bour-

bons lui livrèrent de rudes assauts : le gouvernement de Madrid prit presque toujours les initiatives ; celui de Versailles suivit. Longtemps le pape résista déclarant que les Bourbons ne représentaient pas toutes les puissances catholiques ; il devait avoir égard aux autres, les consulter, interroger aussi les clergés nationaux. A maintes reprises il représenta qu'il fallait éviter qu'on pût l'accuser de s'être engagé à livrer les jésuites pour être élu. Lui offrait-on de rendre au Saint Siège les territoires enlevés, il répliquait qu'à aucun prix il ne voulait conclure un marché. Quand lui fut arrachée la promesse de supprimer la Compagnie, il usa de délais, d'atermoiements, de demi-mesures. Alors arriva d'Espagne un nouvel agent, Moñino, qui poursuivit le pontife jusque dans ses derniers retranchements. Clément XIV finit par signer le bref *Dominus ac Redemptor*, en date du 21 juillet 1773, qui prononçait la dissolution de la Compagnie.

Le spectacle de la lutte qu'eut à soutenir le chef de l'Eglise pendant quatre ans, est lamentable ; ce qui ne l'est pas moins, c'est celui de l'exécution du bref *Dominus ac Redemptor*, d'abord à Rome et dans les Etats pontificaux, puis dans les autres pays de la Chrétienté où la Compagnie de Jésus n'avait pas encore été la victime des gouvernements. Si les missions lointaines ne ressentirent que sous le pontificat suivant les effets de la décision funeste de Clément XIV, celles d'Europe, celles, par exemple, d'Angleterre, d'Ecosse, de Hollande, de Scandinavie furent aussitôt atteintes. Il n'y eut plus d'asile pour les jésuites qu'en Russie et en Prusse.

La suppression de la Compagnie de Jésus qui remplit tout le pontificat de Clément XIV, absorba à peu près complètement l'activité du chef de l'Eglise. Il n'est pas surprenant, dès lors, que M. Pastor y ait particulièrement insisté, qu'il en ait retracé toute l'histoire. Aux renseignements que lui ont fournis les historiens qui l'ont précédé, et Dieu sait s'ils ont été nombreux, il en a ajouté d'autres qu'il a tirés des Archives d'Etat de Simancas, de Vienne et de Naples, des Archives Vaticanes et de celles de l'ambassade d'Espagne à Rome. Un point sur lequel notre curiosité n'est pas entièrement satisfaite, est celui des efforts qu'ont dû faire les membres de la Compagnie de Jésus pour agir sur le pape, soit directement, soit indirectement, afin de conjurer le coup qui les menaçait. Leur général, Ricci, se confiait sans doute dans

la Providence ; mais ce lui interdisait-il de travailler à rendre vaines les intrigues des adversaires ? N'eut-il pas des amis qui intervinrent en faveur des jésuites ? Peut-être d'autres archives, celles de la Compagnie notamment, nous éclaireront un jour et nous apprendront s'il y eut un effort défensif que nous ignorons.

Clément XIV mourut le 21 septembre 1774, un peu plus d'un an après avoir promulgué son fameux bref. De sinistres bruits dont furent les complaisants échos le cardinal de Bernis et l'ambassadeur d'Espagne Moñino, furent répandus sur sa fin : on prétendit qu'il avait été empoisonné et, tout naturellement, les jésuites furent incriminés. M. Pastor fait, une fois de plus, bonne justice de ces fables, auxquelles ne croient plus aujourd'hui les historiens dignes de ce nom. Ce qui est vrai, c'est qu'à la fin de sa vie, le pape ne cessa de craindre d'être victime d'un attentat. Il disparut ayant perdu tout crédit, toute popularité. Le souvenir qu'il laissa fut celui d'un pontife vertueux et intelligent, mais incapable de résister à la pression qu'exercèrent sur lui les puissances. Pourquoi ambitionna-t-il la dignité suprême pour laquelle il n'était pas fait ?

3. — M. le chanoine Eugène Sol, le savant archiviste du diocèse de Cahors, termine par un important volume de près de 650 pages son grand ouvrage : *La Révolution en Quercy*, dont nous avons plusieurs fois entretenu nos lecteurs. Reprenant son récit au lendemain de la journée du 9 thermidor, il le poursuit jusqu'au rétablissement définitif de l'ordre en France après le coup d'Etat du 18 Brumaire et la promulgation de la constitution de l'an VIII. La méthode est restée la même : mettre en regard des événements qui se déroulent à Paris et ont une portée générale, ceux de la province ; montrer quel effet ont les décisions du gouvernement central sur les gouvernements locaux, dans quelle mesure les populations s'y soumettent ou y résistent.

De la longue enquête que le consciencieux érudit a menée dans les archives communales et départementales du Lot, comme aux Archives Nationales de Paris, il ressort qu'au lendemain du 9 thermidor, dans les diverses régions du Quercy, comme dans la plus grande partie de la France, le peuple obligea peu à peu les administrations à changer de politique ; il se produisit une réaction anti-jacobine que n'avaient certes pas voulue les auteurs de

la chute de Robespierre. La campagne de déchristianisation qui se continua quelque temps encore, dut s'arrêter. Des lois votées par la Convention prétendirent doser savamment la liberté des cultes, ne l'accorder que très parcimonieusement, surtout au clergé réfractaire ; les fidèles du Quercy dépassèrent rapidement les limites imposées sans tenir aucun compte des ordres venus de Paris. Sur ce point, M. Sol ajoute encore aux renseignements déjà très copieux que nous avions trouvés dans son livre *Sous le régime de la Séparation* qui fut analysé ici-même.

Sous le Directoire, l'histoire du Quercy fut ce qu'elle fut dans le reste de la France : les habitants qui ne souhaitaient que l'apaisement ne cessèrent de rendre vains les efforts d'un gouvernement qui cherchait à prolonger les traditions persécutrices de la Convention. Aux élections de germinal de l'an V, une majorité modérée se constitua et désigna des représentants pour les Conseils des Anciens et des Cinq Cents. Mais le coup d'Etat du 18 fructidor ouvrit dans le Quercy comme ailleurs une nouvelle ère de troubles et de persécution. On sait comment, à cette époque, furent inventés les cultes théophilanthropique et décadaire pour remplacer le culte catholique proscrit de nouveau.

Si le Lot ne connut pas de réunion de théophilanthropes, il eut des fêtes civiles ou républicaines qui durent se célébrer le plus souvent le décadi. Le peuple s'en abstint en général ; il n'y eut pour les fréquenter que les fonctionnaires et les membres des sociétés populaires. On lira avec un particulier intérêt les pages où il est dit comment, dans le Lot, on se conforma aux instructions réglant l'ordre des fêtes prescrites par le gouvernement central de l'an II à l'an VII.

Le succès de la journée du 18 brumaire assura la fin de l'anarchie dans le Lot comme dans le reste de la France. L'ordre revint; la paix religieuse fut définitivement rétablie avec la conclusion du Concordat. Elle ne fut plus troublée que, pour quelque temps, dans la paroisse de Montrédon, parce qu'il s'y trouva quelques réfractaires au Concordat ; ils s'affilièrent à la Petite Eglise ; mais le schisme n'eut pas de portée. L'évêque constitutionnel Danglars avait donné sa démission ; un vicaire général de Rouen, Cousin de Grainville, fut le premier évêque concordataire du nouveau diocèse de Cahors. Après avoir sommairement décrit l'organisation du diocèse, l'historien dit, d'après les papiers du

cardinal Caprara, conservés aux Archives Nationales de Paris, comment fut régularisée la situation des prêtres qui, au cours de la tourmente révolutionnaire, avaient abdiqué leurs fonctions sacerdotales, s'étaient mariés.

En quelques pages de conclusion, M. Sol souligne très opportunément l'une ou l'autre des idées qui se dégagent de sa longue et minutieuse enquête. L'une d'elles est qu'on ne découvre pas dans le Lot l'action des Sociétés de Pensée que M. Augustin Cochin avait signalée en Bretagne. « Les causes immédiates du succès de la Révolution en Quercy, nous dit l'historien, sont surtout à chercher dans la crise économique qui sévissait à la fin de l'Ancien Régime, dans la grande misère des classes populaires, dans le mauvais état de l'agriculture quercynoise trop grevée de charges. » (p. 511) La faute capitale commise fut la Constitution civile du clergé : « Elle excita les troubles et provoqua la résistance d'un grand nombre au mouvement révolutionnaire. La question religieuse vint ainsi compliquer malencontreusement le problème de la Révolution en en multipliant les crises aiguës » (p. 512). Ces idées ne sont certes pas neuves ; il n'était pas inutile toutefois qu'elles fussent dégagées de la masse énorme de renseignements accumulés ici. En annexe, M. Sol publie de nombreux documents, une bibliographie très complète dont l'intérêt dépasse le cadre du Quercy. Il nous promet par surcroît un dernier ouvrage : *Les Quercynois de la période révolutionnaire* où se rencontreront des notices bibliographiques sur la plupart des personnages qui ont joué un rôle ; ce sera le très utile complément de cette belle œuvre d'histoire régionale.

4. — On sait que le Concordat du 15 juillet 1801 qui restaura la paix religieuse en France, donna naissance au schisme de la Petite Eglise : il y eut des évêques de l'Ancien Régime qui refusèrent de renoncer à leur siège ainsi que le leur avait enjoint Pie VII par son bref du 15 août 1801 : ils protestèrent contre le traité conclu avec le Premier Consul et considérèrent comme illégitime la nouvelle Eglise concordataire. Ils furent suivis dans leur résistance par des prêtres et des fidèles. L'un des principaux foyers de l'opposition au Concordat fut la Grande Bretagne où, pendant la Révolution, s'étaient réfugiés un certain nombre d'évêques et de prêtres français. Pierre-Louis Blanchard, curé, en 1789, d'une humble paroisse de Normandie, qui avait trouvé

asile à Londres, se distingua par l'âpreté avec laquelle il protesta contre les décisions du Souverain Pontife.

Le R. P. Abel Dechène avait rencontré ce singulier personnage en préparant sur Barruel l'ouvrage important que nous attendons de lui ; sa curiosité fut piquée ; elle le conduisit à des recherches plus approfondies dont il nous présente le résultat dans un nouveau livre.

Le grand intérêt de son œuvre est de nous instruire de la répercussion qu'eurent dans les Iles Britanniques les controverses provoquées par le Concordat de 1801. Derrière les évêques français qui ne s'étaient pas soumis aux ordres pontificaux, et avaient, au nom des libertés gallicanes, contesté au chef de l'Eglise romaine le droit d'exiger leur démission, Pierre Blanchard mena une campagne vigoureuse. En de nombreux libelles et ouvrages il prétendit que toute obéissance devait être refusée au pape qui s'était fait l'instrument des volontés de « l'usurpateur Buonaparte » ; en formant l'Eglise concordataire, Pie VII avait contredit les brefs de son prédécesseur et admis les principes fondamentaux de la Constitution civile du Clergé. L'abbé Gaschet, l'un des disciples de Blanchard, n'hésitait pas à conclure d'accord avec lui : Pie VII est schismatique, fauteur d'hérésie et d'apostasie ; il est donc déchu de l'honneur du sacerdoce et de toutes les prérogatives du souverain pontificat ; il a perdu toute juridiction ecclésiastique, tout droit à l'obéissance des fidèles. Force fut aux vicaires apostoliques de Grande-Bretagne d'intervenir pour réprouver ces attaques violentes et forcer les prêtres français réfugiés chez eux à reconnaître formellement l'autorité du chef de l'Eglise. Mais tandis que l'un d'entre eux, Milner, ne voulait connaître aucun ménagement et poussait jusque dans leurs derniers retranchements Blanchard et ses partisans, ses collègues de Londres, Douglass et après lui Pointer, usèrent de tempéraments. L'épiscopat irlandais tint avec Milner pour une attitude intransigeante. Il y eut division parmi les autorités religieuses des Iles Britanniques. L'opposition au pape ne cessa pas avec la chute de Napoléon ; elle fut plus vive que jamais quand fut perdu l'espoir de voir se conclure un nouveau concordat. Blanchard continua à refuser toute communion avec Pie VII ; il semble bien à son historien, qu'il persévéra dans son hostilité jusqu'à sa mort qui survint en 1829.

Cette pénible querelle où se manifeste l'esprit de parti avec ses outrances, ses préjugés, ses injustices et ses simplifications passionnées nous est racontée par le père Abel Dechène d'après les innombrables écrits publiés par les parties, d'après beaucoup de documents conservés soit dans les archives de Westminster, soit dans celles de la Compagnie de Jésus. Ce livre n'est pas seulement la biographie d'un malheureux obstiné, égaré par ses principes gallicans ; il expose dans une certaine mesure ce que fut le schisme en Angleterre ; aussi son livre est-il une précieuse contribution à l'histoire de la Petite Eglise. Les historiens trouveront dans la bibliographie dressée avec soin, une liste très copieuse des pamphlets et libelles qui parurent alors au delà du détroit, et l'indication de la plupart des ouvrages ayant trait au schisme.

Signalons maintenant quelques monographies se rapportant à l'histoire religieuse de la Restauration et de la Monarchie de juillet.

5. — C'est d'abord celle consacrée au baron d'Eckstein par le R. P. Nicolas Burtin, une thèse de doctorat présentée à l'Université de Fribourg en Suisse. Né à Copenhague, le 1er septembre 1790, d'une famille d'origine juive, mais de religion luthérienne, d'Eckstein était passé au catholicisme en Italie. En 1813, nous le trouvons combattant Napoléon dans les rangs des Alliés. Il s'attacha ensuite à la fortune des Bourbons et s'établit définitivement en France en 1815. Commissaire de la police générale du royaume à Marseille, pendant deux ans, Eckstein, qui ne tarda pas à ajouter à son nom le titre de baron, rentra à Paris, en 1818, pour y occuper une situation assez mal définie d'inspecteur général près du ministre de la Police. Il eut beaucoup de loisirs qu'il employa à écrire. Son érudition qui tenait du prodige le mit à même d'aborder tous les sujets, ceux de littérature et de philosophie comme ceux d'histoire et de philologie ; il eut une particulière prédilection pour les langues orientales ; aussi l'appela-t-on le « baron sanscrit ». Sa réputation était grande ; servie par une extrême habileté, elle lui permit de s'insinuer dans tous les milieux, d'être en relation avec presque tous ceux qui comptaient. Lamennais, Montlosier, Lacordaire, Cousin, Lamartine et plus tard Montalembert, Thiers, Foisset furent de ses

amis. Catholique, royaliste, libéral et indépendant tout à la fois, le baron d'Eckstein écrivit dans plusieurs journaux qui défendaient la Restauration ; bientôt il lança le *Catholique*, un organe qui parut de 1826 à 1830 et dont il fut à peu près l'unique rédacteur. L'*Avenir* le compta parmi ses collaborateurs. Des journaux allemands, comme l'*Allgemeine Zeitung*, l'eurent longtemps pour correspondant. Son style était heurté, sa langue incorrecte: il n'arriva jamais à se dégager complètement de ses origines germaniques ; malgré cela on le lisait parce qu'il était intéressant. Un de ses grands mérites fut d'avoir été un intermédiaire entre la pensée germanique et la pensée française.

Tout l'objet du livre du R. P. Burtin est de faire connaître le baron d'Eckstein, surtout au temps de la Restauration, de rappeler quelle part il prit aux controverses religieuses, de montrer quel « semeur d'idées » il fut en particulier par sa revue *Le Catholique* qui a été soigneusement dépouillée et analysée: L'auteur aurait pu être tenté d'étudier la carrière entière de ce personnage, carrière qui fut longue puisqu'elle ne prit fin que le 24 novembre 1861 ; il a reculé devant la tâche qui lui semblait immense. On ne peut que le regretter. Du moins a-t-il réussi à faire sortir d'une obscurité où elle était trop longtemps restée une figure des plus curieuses ; il a fixé les traits essentiels de sa physionomie intellectuelle et morale.

Aurait-il eu la facilité de lire les pages que Mme Ahrens écrivit sur le baron d'Eckstein dans le chapitre IV de son livre *Lamennais und Deutschland*, paru dans le temps même où il achevait le sien, le père Burtin y eût puisé d'utiles renseignements. A défaut de cet ouvrage, il a eu à sa disposition et il a tiré le meilleur parti des sources précieuses comme les correspondances inédites conservées dans la famille du comte de Menthon et dans celle de Foisset. Lui eût-il été très difficile de nous dresser une bibliographie plus complète du baron polygraphe ?

6. — Maurice de Guérin est autrement connu que le baron d'Eckstein. Depuis longtemps le plus vif intérêt avait été excité par l'émouvant spectacle de ce jeune poète au cœur délicat et sensible, qui mourut, en 1838, âgé de vingt-huit ans à peine. Il a bénéficié de cette sympathie qui s'accorde à tous ceux que la mort a fauchés avant qu'ils aient répondu aux grands espoirs fondés sur eux ; il a bénéficié encore de celle qu'a si justement

méritée sa sœur Eugénie, à l'âme si élevée, si noblement chrétienne. Il semblait que tout eût été dit sur cette trop courte existence après les confidences de Barbey d'Aurevilly, l'ami des dernières années, après les remarquables travaux de MM. Abel Lefranc et Ernest Zyromsky. Mais un chercheur, heureux parce que laborieux, M. l'abbé Decahors, professeur à l'Institut catholique de Toulouse, a retrouvé plus de deux cents lettres et documents inédits. Eclairé par les travaux de ses devanciers et par les renseignements qu'il a lui-même découverts, il a retracé dans le plus grand détail en un livre de plus de 560 pages au texte serré, l'histoire intellectuelle, morale et religieuse de Maurice de Guérin. Dans cette biographie psychologique sont dépeints avec un art très délicat et une exquise finesse de touche, les divers milieux dans lesquels s'est écoulée l'existence de son héros, ses états d'âme, les réactions qu'exercèrent sur lui les événements.

Les pages qui doivent retenir particulièrement notre curiosité sont d'abord celles où, à propos de l'éducation de Maurice de Guérin, sont fixées les conditions générales de l'enseignement sous la Restauration ; elles apportent de nouvelles précisions sur ce que nous savions déjà des progrès de l'immoralité et de l'incrédulité dans les établissements soumis au monopole universitaire. Je signalerai encore et surtout celles où il est question des relations du poète avec Lamennais. Après avoir renoncé à la carrière ecclésiastique où voulait l'engager son père, après avoir essayé du journalisme, Maurice de Guérin s'était dirigé vers la Chênaie pour s'y préparer à entrer dans la Congrégation de Saint-Pierre et à y devenir un des ouvriers de la restauration catholique que rêvait le chef de l'*Avenir*. Il s'y trouva pendant toute l'année 1833, au temps où, tout en formant pour l'Eglise de futurs apôtres, Lamennais subissait la crise très grave qui se dénoua par une révolte complète. M. Decahors montre dans quelle mesure Maurice de Guérin subit l'ascendant du Maître. Le jeune homme ne fut pas sans doute entièrement pris ; il ne semble pas d'ailleurs avoir été très bien compris par Lamennais ; il fut toutefois séduit et il le fut assez pour qu'un temps on eût quelque inquiétude dans son entourage familial. Sur la crise dont souffrit alors Lamennais et sa funeste issue, l'historien apporte de nouveaux détails. Par là son ouvrage qui intéressera beaucoup les littérateurs, mérite de retenir l'attention de tous les curieux d'histoire.

7. — Frédéric Ozanam qui, né en 1813, était de trois ans plus jeune que Maurice de Guérin, parcourut une carrière un peu plus longue : il mourut en 1853, âgé de quarante ans. Mais combien sa vie fut mieux remplie et plus féconde ! C'est qu'à la différence du poète qui longtemps resta hésitant, incertain, — l'agrégation qu'il préparait au moment de sa mort n'était peut-être autre chose qu'un pis-aller, — le futur professeur de Sorbonne s'assigna de très bonne heure une grande tâche : défendre l'Eglise sur le terrain scientifique, lui ramener ses contemporains par l'apostolat intellectuel, ruiner les vaines objections élevées contre le dogme et la morale catholiques. Parti des études littéraires et juridiques, il s'attacha ensuite surtout aux études historiques ; professeur et écrivain, il fut l'un des plus remarquables apologistes de l'Eglise catholique au XIXe siècle en même temps qu'il donna le plus bel exemple de l'apostolat par la charité.

C'est Ozanam apologiste que M. l'abbé Méjecaze, sous-directeur du Collège Stanislas, à Paris, s'est proposé d'étudier dans sa principale thèse de doctorat ès lettres. Noter les caractéristiques du mouvement religieux et de la pensée religieuse pendant la première moitié du XIXe siècle pour montrer quelles influences s'exercèrent sur le défenseur d'Eglise et où était venu s'insérer son action, dégager les traits essentiels de son œuvre apologétique et en présenter une idée générale, en apprécier enfin la valeur, tel est le plan que s'est tracé l'auteur, plan très logique qu'il a suivi avec la plus grande rigueur. M. Méjecaze a très bien vu que tout revenait pour le savant historien à mettre en particulière lumière l'action civilisatrice de l'Eglise sur l'individu, la famille, la société, l'enseignement, les lettres, les sciences, les arts, le progrès matériel enfin aux périodes et chez les peuples qui ont fait l'objet de ses travaux. Un dépouillement systématique et consciencieux de l'œuvre entière d'Ozanam, de ses ouvrages comme de ses notes de cours qui ont été publiées, révèle le fondement solide sur lequel reposait cette idée essentielle. Toutes les preuves invoquées ne sont pas sans doute également fortes : suivant pour étudier la littérature et l'histoire les méthodes en usage à son époque, Ozanam n'a pas toujours procédé selon les règles de la plus rigoureuse critique. « Mais, est-il ajouté très justement, comme beaucoup de ses contemporains, plus que certains d'entre eux, il s'est attaché scrupuleusement à la recherche de la

seule vérité. Pour l'atteindre, il a fait preuve d'un souci d'information et d'érudition dont on trouve peu d'exemples pendant la première moitié du XIXe siècle ; il a porté dans la découverte et dans l'utilisation des documents le sens critique qu'on exigeait des historiens de son temps ; il a su en général, tout en faisant œuvre apologétique, ne pas se laisser aveugler par sa thèse et rester dans les limites de l'impartialité. (p. 323) Au terme de sa patiente enquête, M. Méjecaze est en droit de conclure : « Les écrits de l'auteur des *Germains* ont vieilli et c'est normal : on ne les consulte plus guère et c'est peut-être un tort ; car, dans le domaine des idées, ils renferment tout un ensemble d'arguments qui restent probants et dans le domaine des faits, bien qu'ils aient perdu, à cause du progrès des sciences historiques, une partie de leur valeur, ils constituent encore un monument sérieux élevé à la gloire du catholicisme ». Ramener l'attention sur ces écrits, en présenter un excellent résumé était une très bonne œuvre ; ce n'est pas un des moindres mérites de ce livre.

La seconde thèse de M. Méjecaze : *Ozanam et les Lettres*, intéresse moins directement nos études. Elle nous offre la synthèse des idées et des jugements littéraires qui se rencontrent dans l'œuvre d'Ozanam, développements partiels sans doute, mais qui prouvent « la richesse et la puissance de l'intelligence qui les a conçus ». Retenons, entre autres choses, de cette analyse très poussée que, par ses travaux sur les littératures allemande, italienne et espagnole, Ozanam a contribué à orienter les esprits vers l'étude des littératures comparées, études très nouvelles alors, qui ont aujourd'hui le plus vif succès. Il n'était pas inutile de rappeler qu'en ce point aussi notre historien catholique fut un initiateur.

8. — Terminons cette chronique qui s'est ouverte par un ouvrage sur l'histoire générale des missions, par un autre se rapportant aux questions missionnaires dans la période contemporaine : la troisième série des études missionnaires que M. Goyau a publiées récemment sous le titre si suggestif : *L'Eglise en marche* ».

Après avoir dit pourquoi le baron Descamps avait fondé à Louvain une chaire *De propagatione fidei*, l'éminent historien décrit les efforts accomplis par des missionnaires au XIXe siècle pour répandre l'Evangile sous diverses latitudes. Tour à tour il

expose les hauts faits du Normand, Mgr Verrolles, de la Société des Missions Etrangères, qui meurt, en 1878, laissant la Mandchourie « pleine de vie et d'avenir », ceux des Picpuciens qui transforment la population des Iles Gambier en Océanie, au point que des Européens ne trouvant plus à y satisfaire leurs vices, mènent contre l'un d'eux, le père Laval, une campagne de calomnies. D'Océanie, M. Goyau passe en Algérie et en Tunisie pour révéler l'admirable apostolat d'Emilie Vialard et de ses auxiliaires, apostolat qu'entravèrent à certains moments ceux-là même qui auraient dû le favoriser davantage. Retraçant l'histoire de la mission apostolique du futur cardinal Lépicier aux Indes de 1924 à 1926, il montre combien le Saint Siège veille sur les intérêts catholiques en ces pays lointains et comment il pense résoudre les difficiles problèmes missionnaires qui s'y posent, problèmes que compliquent des questions délicates comme celle des castes. Dans l'Afrique française occidentale et équatoriale sévit chez les noirs une crise familiale ; l'analyse du rapport de l'enquête du baron du Teil sur l'organisation de la famille indigène en ces régions conclut que dans le statut de la femme indigène devenue chrétienne il est indispensable de tenir compte du passage au christianisme. M. Goyau s'élève enfin contre la légende de la malédiction des noirs qui s'est introduite depuis une centaine d'années seulement, et il rappelle comment la papauté n'a pas cessé de rappeler aux puissances coloniales leur devoir de respecter les populations indigènes. « L'idéalisme colonisateur, quelque laïque qu'il affecte d'être, dit-il, converge ainsi, quoiqu'il veuille, avec l'idéal missionnaire... Les papes qui se firent les tribuns de la dignité des Noirs, les papes qui développèrent une notion vraiment humaine de l'œuvre colonisatrice, les papes qui réclamèrent pour l'Eglise le droit d'apporter à ces races lointaines les lumières dont elle est dépositaire, n'ont pas parlé en vain... Là, encore, la pensée catholique est en marche » (p. 253). On ne saurait mieux conclure.

A. Leman.

Chronique d'Histoire des Religions

Non civilisés. — Indes. — Antiquité gréco-romaine. — Ouvrages généraux : La prière. — Varia : Le symbolisme de la croix ; Les hommes salamandres.

En vue des progrès de l'ethnologie, écrit le R. P. Pinard de la Boullaye, « la première tâche qui s'impose, c'est de relever avec une précision scrupuleuse tous les documents qui subsistent, sans rien omettre, parce que un détail, secondaire à première vue, peut être un vestige révélateur d'un état très ancien ».[1] C'est une petite portion de cette tâche immense qu'a voulu accomplir le R. P. B. Zuure, des missionnaires d'Afrique (Pères Blancs) dans des monographies successives consacrées aux populations parmi lesquelles il séjourne depuis dix-sept ans : les Barundi, habitants des pays montagneux situés à l'Est du lac Tanganyka. Les deux premières publications de l'auteur, consacrées aux croyances religieuses des Barundi (*Immana, le dieu des Barundi*, dans la revue *Anthropos*, 1926, t. XXI, p. 733-766 ; *Croyances et pratiques religieuses des Barundi*, Bruxelles, 1929) sont aujourd'hui suivies d'un volume qui traite des autres aspects de l'âme de ces noirs : leurs manières de voir sur la famille, sur les relations sociales, sur l'éducation ; leur sens esthétique, etc...[2] La documentation rassemblée est tout entière philologique et littéraire : elle consiste dans une collection très suggestive de noms de personnes, de devinettes, de proverbes, de formules de politesse, de contes et de poésies. Elle est en grande partie nouvelle. L'auteur accompagne les productions des Barundi d'un commentaire très sobre

1. Quelques précisions sur la méthode comparative. Anthropos, VI, p. 558.
2. L'âme du Murundi, Paris, Beauchesne, 1932, 503 p., 40 fr.

mais qui suffit à évoquer le milieu où elles sont nées. Les conclusions qui se dégagent d'elles-mêmes de ce travail sont défavorables aux doctrines de M. Lévy-Bruhl. La mentalité des non-civilisés y apparaît non pas comme prélogique, mais plutôt, selon une expression de M. Belot, comme précritique. La collectivité comme telle n'est pas l'unique source des progrès de la société non civilisée, mais, au contraire, des individualités originales y jouent un rôle. L'auteur termine par des considérations attachantes sur la manière d'exprimer les vérités chrétiennes en langue Kirundi.

Les indianistes de langue française ne chôment pas. Après la très précieuse *Histoire de l'Extrême-Orient* (2 vol., Paris, 1929), voici que M. R. Grousset nous donne deux forts volumes sur les philosophies de l'Inde[1]. Dans ce nouvel ouvrage, au lieu de la pure réédition de son *Histoire de la Philosophie Orientale* (Paris, 1923) que l'on avait seulement sollicitée de lui, l'auteur présente un travail entièrement neuf. Dans l'*Histoire de la Philosophie Orientale*, il avait paru à certains trop préoccupé d'une « thèse » qui lui est chère, la tendance naturelle de l'âme humaine à l'affirmation monothéiste, tendance qui se révèlerait de façon notoire dans l'évolution de la pensée philosophique indienne. Fondé ou non, le reproche n'atteindra plus le présent ouvrage. Sans plus viser à des conclusions philosophiques et, d'ailleurs, en laissant délibérément de côté l'aspect proprement religieux des systèmes, l'auteur veut ménager à son lecteur le contact le plus direct possible avec la pensée indienne en fournissant l'analyse détaillée des principales œuvres philosophiques des Indes et en y enchâssant la traduction de très nombreux passages. L'ordre adopté dans la série des systèmes est plus fidèle à leur succession chronologique et à leur filiation historique qu'il ne l'était dans l'*Histoire de la philosophie orientale*, le bouddhisme ancien étant cette fois présenté avant le Samkhya et, de leur côté, les systèmes bouddhiques, avant le Védanta. La parfaite clarté — coutumière à l'auteur —, la précision des analyses, l'abondance des textes (dont une partie n'est pas accessible ail-

1. Les philosophies indiennes dans : Bibliothèque française de Philosophie, Paris, Desclée-De Brouwer, 1931, 344 p. et 416 p.

leurs en langue française), les autorités sur lesquelles s'appuie la traduction, font de cet ouvrage un instrument de travail de première valeur, qui complète très heureusement l'*Histoire de l'Extrême-Orient*.

A côté de jugements bien contestables sur la valeur des doctrines indiennes, M. René Guénon a énoncé et très souvent répété sur le moyen de leur interprétation pour les occidentaux une appréciation juste : l'étude de la philosophie scolastique nous fournirait la clef par excellence pour pénétrer dans les philosophies des Indes. Jointe à des études indiennes à Oxford et à un séjour déjà très long aux Indes, c'est sa formation scolastique que le P. Dandoy a délibérément utilisée pour tenter une présentation de la philosophie du célèbre docteur çivaïte Çankara (circa 788-820 post Chr.).[1] Le travail a rencontré l'entière approbation non seulement d'indianistes occidentaux mais de *pandits* considérables.

Voici en deux mots l'essentiel de l'Advaita, système de la non-dualité, professé par Çankara. L'Etre absolu, qui est parfait et unique, est aussi absolument immuable. C'est la gloire de l'Advaita d'avoir, seul parmi les autres systèmes de Vedanta, fermement tenu la parfaite indépendance et l'immutabilité de l'Etre absolu. Mais, d'autre part, pour Çankara, supposer que l'Etre absolu est cause du monde, c'est nécessairement admettre en lui du changement, car, aux yeux de notre philosophe comme pour la pensée indienne en général, toute cause efficiente est en même temps cause matérielle. Il suit donc que l'Etre absolu ne peut être cause de l'univers. Mais comme l'univers, si on lui accorde quelque réalité, ne s'explique pas par lui-même et ne peut qu'être produit par l'Etre absolu, il suit de toute nécessité que l'univers n'existe pas. Seul l'Etre absolu existe. Tout le reste, et notre personnalité « phénoménale » elle-même, est pure illusion. Le sage peut acquérir dès cette vie l'intuition parfaite de la réalité de l'Absolu en même temps que du caractère illusoire de tout le reste. Tel est « l'acosmisme » radical de Çankara.

1. L'ontologie du Vedanta (dans : Questions disputées, sous la direction de Ch. Journet et J. Maritain), traduit de l'anglais par L.-M. Gauthier. Commentaires de J. Maritain et O. Lacombe, Paris, Desclée-De Brouwer, 1932, 183 p.

Philosophie contradictoire dans sa lettre, — puisque l'illusion elle-même demeure réelle comme illusion, — mais qui peut s'entendre comme l'expression paradoxale, fréquente chez les mystiques, d'un sentiment très vif, devant les données de l'expérience, de leur manque absolu, sinon de réalité, du moins de valeur, devant le Dieu unique qu'elles dissimulent plutôt qu'elles ne le révèlent. C'est l'explication que suggère à bon droit M. Maritain dans une des précieuses notes qui terminent l'ouvrage.

L'histoire de l'Inde ancienne s'enrichit d'un nouvel ouvrage de M. L. de La Vallée-Poussin, consacré aux événements politiques, littéraires et artistiques depuis le temps des Mauryas jusqu'au temps des Yue-Tchi, c'est-à-dire depuis le IIIe siècle avant J.-C. inclusivement jusqu'aux premiers siècles de l'ère chrétienne[1]. Sur chaque point traité, l'auteur se livre à de savantes discussions et fournit une riche bibliographie. Pour le lecteur non spécialiste à qui l'*Histoire de l'Extrême-Orient* de R. Grousset fournit l'initiation par excellence à l'histoire générale de l'Inde, le présent travail pourra présenter, à l'occasion, des compléments utiles. Signalons l'appréciation du savant indianiste belge sur la légende de saint Thomas : « Plusieurs croient pieusement que l'apôtre visita l'Inde sous le règne de Gondapharnès. Il y a des détails curieux ; mais, faut-il le dire ? rien qui impressionne ». (p. 276) Tout ce qu'on doit admettre, c'est que « la légende fut élaborée dans un milieu où on savait quelque chose de l'Inde » (p. 280).

Comment la doctrine du bouddhisme, primitivement simple ensemble de croyances morales et religieuses, se développa-t-elle, en avançant, en systèmes philosophiques qui, non seulement s'opposent nettement les uns aux autres, mais encore, dont chacun, logiquement, s'oppose aux croyances premières elles-mêmes ? Tel est le problème envisagé par M. L. de la Vallée-Poussin dans son dernier ouvrage sur le bouddhisme[2].

1. L'Inde aux temps des Mauryas et des Barbares, Grecs, Scythes, Parthes et Yue-tchi (dans : Histoire de Monde publiée sous la direction de M. E. Cavaignac), Paris, De Boccard, 1930, 376 p.
2. Le dogme et la philosophie du Bouddhisme, Paris, Beauchesne, 1930, 210 p.

Le dogme bouddhique que, dès ses premiers travaux, l'auteur distinguait nettement de la philosophie bouddhique[1], se ramène aux vérités suivantes, professées dès le début par les communautés : « La renaissance est douloureuse ; la renaissance est causée par le désir ; il y a un Nirvâna, délivrance de la renaissance et souverain bien ; il y a un chemin du Nirvâna : éviter le péché, faire le bien ; ensuite, sous le froc du moine, purifier la pensée par l'abstinence et la méditation sans contenu » (p. 94). En outre, dès le début, le bouddhisme a possédé une « bouddhologie, croyances et spéculations relatives au Bouddha, qui donne à toutes les formes connues du bouddhisme, un caractère spécifiquement religieux ». (p. 10) Remarquons, en passant, comment, sur ce dernier point, l'auteur s'oppose à Oldenberg qui « ne soupçonna point l'importance du culte et de l'apothéose de Çakyamouni dans l'histoire de la communauté naissante », et « bien plus..., ne vit pas que le dogme du Bouddha est un point capital de l'orthodoxie cléricale ». (p. 124-135)[2].

En plus du dogme, de très bonne heure ou, en tout cas, avant la compilation du seul Canon connu, le bouddhisme possède une philosophie au sens propre de ce mot, une métaphysique, une doctrine sur la nature de l'homme et des choses (p. 12). Cette philosophie se présente au cours des siècles sous des aspects différents : d'abord comme un simple phénoménisme qui nie l'unité et la permanence de l'âme ; ensuite, semble-t-il, comme un nihilisme radical ; enfin, comme une sorte de monisme bien proche du Vedânta.

Par la négation de la permanence du moi, qui leur est commune, ces systèmes se mettent en opposition logique avec le dogme de la rétribution de l'acte. De plus, le nihilisme radical devrait, semble-t-il, englober dans ses négations le Nirvâna lui-même. Il faut donc expliquer comment ces philosophies ont pu

1. Bouddhisme, opinions sur l'histoire de la dogmatique, Paris, 1909, p. 129-130; Nirvana, Paris, 1925, p. 26-27.

2. M. de la Vallée-Poussin expose comme suit le culte de Bouddha respectivement dans les deux Véhicules. Le Bouddha du Grand Véhicule n'entre pas dans le Nirvana, il garde la connaissance de ses fidèles, et ceux-ci peuvent donc s'adresser à lui. Selon le Petit Véhicule, une pensée et des pratiques d'adoration peuvent aussi se tourner vers le Bouddha, quoique nirvâné, parce que Çakyamouni, avant son passage au Nirvana, a établi que tout ce qu'on ferait pour lui dans l'avenir vaudrait comme s'il connaissait toujours (p. 65-68).

surgir unies au dogme bouddhique qu'elles contredisent toutes dans une certaine mesure et comment, aussi, unies à un même dogme, elles ont pu se contredire si nettement entre elles sur des doctrines fondamentales.

Ce double fait s'explique foncièrement par le caractère essentiellement « pragmatique » que possède le bouddhisme, doctrine uniquement soucieuse de la méthode de délivrance, et, dans l'espèce, de la méthode d'extinction du désir. Une partie des anciens bouddhistes, ceux que l'on peut appeler les ascètes, prenaient comme procédé de thérapeutique mentale, la privation de nourriture, de boisson, de sommeil, et l'absorption dans l'idée de la mort (à rechercher en particulier, par la fréquentation des cimetières). Mais d'autres, que l'on peut appeler les intellectuels, sans contester la valeur des procédés ascétiques, les considéraient comme insuffisants pour assurer la conviction du néant des choses désirables, tant que n'était pas arrachée la dernière racine du désir, c'est-à-dire la croyance au moi, mère de toutes les convoitises et de toutes les aversions. Tout l'arsenal de la philosophie du temps sera donc utilisé à cette fin : démontrer qu'il n'y a rien qui soit un Je. Pour cela, les uns dissoudront le moi en une pure file d'états transitoires : ce sera le « pluralisme » des Sûtras ; d'autres, plus radicaux, enseigneront la non-existence des séries de phénomènes elles-mêmes, en démontrant par une ingénieuse sophistique que l'idée d'une chose « qui arrive et s'en va » ne supporte pas l'examen, et, par conséquent, tiendront le moi, dans n'importe quel sens du mot, pour un pur néant : ce sera le nihilisme des Mâdhyamikas ; d'autres, enfin, préféreront considérer les phénomènes comme le développement illusoire d'une réalité immuable, éternelle, la même dans toutes les visions et images qui constituent chacun des êtres, et, par conséquent, tiendront encore le moi comme illusoire, tant sous l'aspect de substance individuelle que sous celui de file d'états de conscience : ce sera le réalisme nihilistique du Tathatavada. Toutes ces philosophies disparates ont pu vivre unies à un même dogme que toutes rendent impensable, parce que chacune d'elles pourvoyait l'intelligence, sinon peut-être toujours d'idées professées tout à fait sincèrement comme la vérité, en tout cas d'idées-force, de représentations efficaces pour apaiser et engourdir la sensibilité. Acharnés par une sorte d'héroïsme aveugle et pitoyable à faire violence

aux tendances affectives et volontaires de la nature humaine, faut-il s'étonner que ces hommes aient dû mettre de la partie l'intelligence, faculté destinée par nature à éclairer l'action des autres puissances de l'âme, et qu'ils aient commencé, le plus souvent avec une entière bonne foi, par fausser l'intelligence en vue de pouvoir, par elle, fausser tout le reste.

Sur l'origine du Nirvâna, signalons que l'auteur reprend avec fermeté et explique avec clarté l'idée qu'il a indiquée déjà dans des publications antérieures[1] : la doctrine du Nirvâna serait issue de la métaphysique naïve que les Yogins professaient sur leurs extases, les considérant comme des prises de contact avec des entités indéfinissables (p. 45-46).

La Société des amis du Bouddhisme présente en une assez élégante plaquette, une traduction française de Dhammapada, petit traité qui fait partie du canon pâli et qui consiste dans un recueil des stances les plus connues de l'ancienne littérature bouddhique[2]. La traduction a été revisée par le Bhikkhu Sîlâcâra. Elle est suivie de quelques notes destinées à éclairer sommairement le lecteur peu initié à la connaissance du bouddhisme.

A l'adresse des esprits que le message bouddhique attire mais qui demeurent encore capables de l'intelligence du Christ et de son œuvre rédemptrice, M. H. W. Schomerus publie une comparaison attentive entre les deux grandes religions, le bouddhisme et le christianisme[3]. L'auteur entend présenter de la doctrine bouddhique un tableau impartial. C'est parfois tout autrement, juge-t-il, qu'en ont agi vis-à-vis du Christianisme les parangons du néo-bouddhisme en Allemagne, tels que Robert Sobczak et Georg Grimm. Mais le Christianisme est trop élevé pour vouloir se défendre par une présentation déformée des autres croyances.

L'ouvrage présente en parallèle successivement des esquisses sur

1. Par ex.: Bouddhisme, Opinions, *op. cit.*, p. 105; Nirvâna, *op. cit.*, p. XIV.

2. Le Dhammapada, tr. franç. par R. et M. de Maratray, Paris, Geuthner, 1931, 95 p.

3. Buddha und Christus. Ein Vergleich zweier grösser Weltrereligionen, Halle-Saale, Buchhandlung des Waisenhauses, G.m.b.H., 1931, VI et 91 p., 3 mk. 50.

la personnalité des deux fondateurs, les présupposés philosophiques de leur action, leur doctrine de la destinée de l'homme et celle des moyens d'atteindre cette destinée.

L'exposé est d'une grande clarté.

Le tableau du bouddhisme semble fidèle. L'auteur reconnaît volontiers le caractère positif que le Nirvâna possède en lui-même, mais considère avec raison que l'incognoscibilité absolue de la nature d'un état réel dont on sait seulement qu'il résulte d'une volatilisation de la personnalité concrète fait, par rapport aux tendances foncières de l'homme, de cette forme d'existence, l'équivalent de la non-existence (p. 56-58). Il reconnaît volontiers aussi les apparences d'amour vivant du prochain que prend parfois le Bouddhisme, mais croit avec raison que la pitié bouddhique n'est, malgré tout, selon la pure doctrine et aux yeux des plus parfaits bouddhistes, qu'une étape dans la thérapeutique vers l'absolue indifférence (p. 68-74).

Dans l'exposé du Christianisme, on pourrait souhaiter trouver l'affirmation tout à fait franche de la divinité du Christ que l'auteur paraît proche d'admettre (p. 20-21). Le sens de la souffrance d'après le christianisme est, lui aussi, incomplètement indiqué. Contrairement au bouddhiste dont tout le but est de supprimer au plus tôt la souffrance, le chrétien, dit l'auteur, accepte sa propre souffrance comme une source d'approfondissement pour sa personnalité et considère la souffrance des autres comme une occasion pour l'exercice de la charité (p. 62-63). Mais n'est-ce point du pur christianisme aussi pour une âme que d'unir ses souffrances personnelles aux souffrances rédemptrices du Christ?

L'auteur semble attendre une grande efficacité pour inculquer la conviction de la supériorité du christianisme, de la simple mise en regard des deux religions, sans que soient indiqués nettement ni surtout établis les critères de la supériorité d'une religion en général sur une autre. Son ouvrage est trop ample et trop soigné dans l'exposé des deux religions visées pour que cette absence de philosophie ne se fasse pas sentir comme une lacune.

Tout le monde a lu ne fût-ce que quelques articles de revue sur Gandhi, sa vie, ses idées, et les résultats de son immense action. Pour comprendre en vertu de quelles dispositions et ten-

dances intérieures et par suite de quelle série d'expériences d'action le meneur sacré des Indes en est arrivé à la sorte d'influence et au degré d'influence qu'il a aujourd'hui, rien ne vaut la lecture de son autobiographie. L'édition abrégée mais encore très ample dont on peut lire une traduction française, a été écrite en langue anglaise par un fidèle lieutenant du maître, C. P. Andrews[1]. Pour la composer l'auteur s'est servi librement de deux ouvrages de Gandhi lui-même : *L'histoire de mes expériences avec la vérité*, dont l'édition anglaise comporte plus de douze cents pages en deux forts volumes, et le *Sakyagraha en Afrique du Sud*. Le récit s'étend jusqu'à l'année 1924. Ecrit avec simplicité et sérénité, il laisse une impression de bonne foi. Les menus détails demeurent abondants, mais se trouvent rarement dépourvus de signification.

Quoi qu'il en soit de la justice et de l'opportunité des causes auxquelles Gandhi s'est consacré ou de l'habileté des moyens auxquels il a eu recours, il est difficile de refuser une haute estime à maints aspects de la personnalité morale du Mahatma. Le souci de suivre ce qu'il considère comme les indications de la conscience est chez lui d'une grande profondeur et d'une délicatesse extrême, et, à cette minutieuse sincérité avec lui-même, il joint une sincérité scrupuleuse devant les autres. Son culte de l'abstinence et de la chasteté (malgré, sur ce point, les protestations, simplement avouées, de la nature), le soin attentif à proscrire toute amertume dans les offenses, le dévouement absolu aux êtres souffrants et la bonté envers tous ne laissent pas de faire impression. On comprend que le principe de son immense influence ait pu être nommé « l'amour fascinateur » qui rayonne de ce chétif vieillard.

Ces vertus dont certaines sont le principe moteur de toute son action politique et d'autres, les moyens principaux, Gandhi les dit lui-même infusées par la religion. C'est donc par religion qu'il a consacré toute sa vie à la politique. C'est par religion qu'il est tout ce qu'il est. Ce serait là, sans doute, un autre et plus fondamental mérite, si, malheureusement, cette religion n'était pas, du moins à s'en tenir à l'impression que laissent les textes, très

1. Vie de M.-K. Gandhi écrite par lui-même, tr. de G. Camille ; préface de Romain Rolland. Paris, Rieder, 1931, XLV-411 p., 20 fr.

vague et même, peut-être, foncièrement fausse. Nous ne faisons pas allusion ici à des jugements assez flottants, encore que partiellement favorables, sur le christianisme, ou à une adhésion assez nette au caractère inspiré des Védas, au caractère sacré de la réincarnation, etc... Laissant de côté l'attitude de Gandhi devant le christianisme comme tel, et devant les croyances particulières de l'hindouisme, nous voulons signifier, d'une manière plus générale, qu'il est difficile de lui attribuer une attitude franchement monothéiste. « Mon unique expérience, écrit-il, m'a prouvé qu'il n'y avait pas d'autre Dieu que la Vérité » (p. 394). Cette « Vérité » semble signifier tantôt la vraie voie de chacun, la voie que chacun cherche sa vie durant à voir et à réaliser, et désigne donc simplement une ligne de conduite ; tantôt, elle semble signifier un terme divin que cette conduite accomplit, à savoir : l'homme dépouillé de son moi superficiel, complètement « réalisé » lui-même et devenu l'Absolu spirituel, conception panthéistique conforme aux traditions indiennes ; tantôt encore, elle désigne de nouveau un terme divin que cette conduite atteint, mais un terme qui resterait distinct de l'homme (« pour voir face à face l'universel et tout puissant Esprit de Vérité... », p. 394). Tout cela est très peu net, et, par suite, l'on ne voit pas très bien quel sens il faut attribuer à la prière que Gandhi déclare, dans plus d'une occasion, adresser à Dieu.

Ce panthéisme vague ne laisse pas de priver une partie des vertus citées plus haut du sens le plus profond dont elles seraient susceptibles. Les austérités, faute d'être orientées par l'humble amour d'un Dieu personnel, peuvent plus facilement tourner à virtuosité entachée d'amour-propre. Gandhi, il est vrai, entend les mettre entièrement au service d'autrui, et c'est là certes un remède possible à la complaisance maladive dans les privations et à la vanité ascétique. Mais remède imparfait lui-même, car, faute d'une doctrine sur la rétribution du mérite par une Providence, on ne sait pas trop par quelle sorte d'efficacité, aux yeux de Gandhi, les privations d'un homme peuvent aider le prochain. Est-ce purement comme exemple d'énergie ou bien, aussi, par une influence cachée ? Quant au dévouement lui-même, il risque de perdre une partie de sa chaleur, si l'amour des autres n'a pas un caractère absolu mais tend, comme si souvent dans l'Inde, à apparaître comme un moyen transitoire destiné à assu-

rer la réalisation transcendante du moi (« Mon œuvre nationale (humaine) n'est qu'une partie de l'entraînement que j'ai entrepris, afin de libérer mon âme de l'esclavage. Ainsi considérée, mon œuvre peut être envisagée comme uniquement égoïste » p. x m). xviii).

La préface de Romain Rolland trace avec fidélité la physionomie du Mahatma telle qu'elle se dégage du livre, mais non sans une comparaison déplaisante entre Saint François d'Assise et Gandhi, ni sans l'inévitable couplet en l'honneur de Lénine.

M. le pasteur Gabriel professe pour le Mahatma une grande admiration : il nous avoue avoir gardé longtemps sur sa table de travail le portrait de Gandhi auprès de l'image du Christ, afin de se fixer profondément dans l'imagination les traits de l'ascète indien. Mais il ne peut supporter que des esprits exaltés se mettent à prôner Gandhi comme un nouveau Messie, une incarnation de la divinité, ni même comme un chrétien parfait, plus chrétien que ceux qui portent ce nom. Aussi, M. Gabriel s'est-il décidé, après un dépouillement attentif des publications de Gandhi lui-même et de tous les ouvrages écrits sur lui en langue allemande, à publier ses réflexions sur les trois questions suivantes : Gandhi est-il un « Christ » ? Gandhi possède-t-il une conception de l'univers qui puisse s'appeler chrétienne ? L'attitude pratique de Gandhi peut-elle être considérée comme conforme à la morale et à la religion chrétienne ?[1] L'auteur n'a pas de peine à montrer que Gandhi a trop nettement et trop fréquemment refusé de se laisser considérer ne fût-ce que comme un envoyé spécial de la divinité et, surtout, trop fréquemment insisté sur ses imperfections personnelles, ses tâtonnements dans la recherche de la vérité, pour que le caractère de Messie transcendant puisse lui être attribué. De même, il est impossible de considérer comme un chrétien parfait un homme qui, sans doute, professe une grande sympathie pour le sermon sur la montagne, mais continue à attribuer franchement à l'hindouisme une supériorité au moins relative sur les autres religions, et en professe les croyances fondamentales : réincarnation, rétribution automatique de l'acte, caractère inspiré des Védas, qualité sacrée de la vache ; ne tient

1. Gandhi, Christus und wir Christen. Halle-Saale, Buchhandlung des Waisenhauses, G. m. b. H., 1931, 61 p., 3 mk 60.

sur la divinité qu'une doctrine vague où l'on ne sait trop si Dieu est chose ou personne et, par là, aboutit à attendre sa délivrance non de la grâce d'un Dieu miséricordieux mais de l'effort propre de l'âme.

Parmi les mises au point publiées sur l'Orient depuis l'engouement qui a entraîné vers les antiques sagesses et la philosophie abstruse de l'Inde et de la Chine tant d'esprits déçus par la guerre et l'après-guerre et trop peu vraiment instruits du christianisme, ou trop dépourvus de vertus nécessaires, pour se donner à lui, il faut donner la palme à l'ouvrage récent du R. P. Allo[1]. Il est, sans contredit, dans la présentation de la pensée orientale, le mieux informé et le plus suggestif, et, dans l'appréciation, celui qui unit le mieux avec la sévérité un peu décidée requise dans ces matières chez un prêtre catholique qui écrit pour le grand public, l'équité et la largeur de vues d'un historien impartial et d'un *homme* qui n'entend pas se laisser mutiler au lit de Procuste du gréco-latinisme. Au reste, l'auteur le sait comme personne, une largeur de vue suffisamment accueillante n'est-elle pas, elle aussi, un devoir impérieux pour un chrétien soucieux d'aller au devant de ses frères d'Extrême-Orient et de respecter chez eux tout ce que leur tradition peut leur avoir rapporté de richesse authentique ? Mais il considère comme un devoir aussi impérieux de préserver ses frères d'Europe de ce qu'il peut y avoir de dangereux pour leur foi et leur vie chrétienne dans l'illusion que l'une et l'autre pourraient trouver un notable principe d'approfondissement dans la libre fréquentation des esprits subtils et des âmes rêveuses de l'Orient. Avec une grande maîtrise, l'auteur décrit la montée de l'Inde à notre horizon ; trace le tableau de l'Inde traditionnelle, savante et théorique, et le tableau de l'Inde populaire et véritable, celle qui a fait expansion vers l'Extrême-Orient ; expose le travail indigène de modernisation ; apprécie les chances de la propagande asiatique en Occident, et rappelle le devoir missionnaire des catholiques, qui n'aboutira qu'au prix d'une vraie vie chrétienne chez les chrétiens d'Europe d'abord.

Il n'est pas possible de résumer utilement un livre si riche,

1. Plaies d'Europe et Baumes du Gange. Juvisy (Seine-et-Oise), Editions du Cerf, 1931, 236 p.

L'auteur avait présenté naguère une étude plus brève sur le même sujet dans la *Revue des Sciences philosophiques*, XVII, 4 octobre 1928.

et on ne peut que le recommander chaleureusement à tous ceux qui s'intéressent à l'avenir du christianisme et à celui de la civilisation.

Dans ses dernières années, Hugo Gressmann s'était occupé particulièrement des religions de l'époque romaine-hellénistique. Il leur avait consacré en 1923 une série de conférences dont on a publié récemment le texte[1]. Elles sont groupées en trois sections consacrées respectivement à la religion égyptienne, à la religion d'Asie Mineure et à la religion iranienne. Dans l'intention première de l'auteur, la série devait se clore par une conférence sur le judaïsme et une autre sur le christianisme. Ce projet n'a pu, faute de temps, sans doute, être mis à exécution. C'est ce qui fait que les rapprochements entre les religions hellénistiques et le christianisme prennent peu de place dans l'ouvrage. Car l'auteur est, à juste titre, opposé à la méthode qui consiste à mettre brutalement en regard les détails de deux systèmes religieux ; il préfère fonder son appréciation sur la comparaison des ensembles (seule pleine source de lumière possible, d'ailleurs, pour la comparaison des détails) (p. 8), comparaison qui n'eût pu se faire que moyennant un exposé général du christianisme.

Parmi les idées nouvelles présentées sur les religions hellénistiques elles-mêmes par ce livre très riche, signalons seulement pour l'Asie Mineure une démonstration séduisante de la communauté d'origine de la Mère des dieux, de la Déesse syrienne, de Mâ de Commagène et d'Artémis d'Ephèse : divinités qui seraient des formes diverses d'une même déesse de la fécondité, qu'on retrouverait ailleurs dans la déesse Qadesh et dans la déesse crétoise, et qui se serait aussi identifiée avec le Zeus carien aux nombreuses mamelles.

Parmi les relations établies en passant par l'auteur entre une religion hellénique et le christianisme, il faut surtout mentionner l'origine égyptienne attribuée à la doctrine trinitaire (p. 50-55). Malgré les allusions trinitaires qu'on peut lire dans le Nouveau Testament (II Cor. 13, 13), nous dit-on, la Trinité constitue une doctrine si étonnante dans une religion monothéiste

1. Die orientalische Religionen in hellenistisch-römichen Zeitalter. Berlin und Leipzig, de Gruyter, 1930, 177 p., 58 gravures et une carte, 8 mk.

qu'elle doit avoir son origine dans l'une ou l'autre religion étrangère. L'auteur incline pour le syncrétisme égyptien. Les cinq faits apportés en preuves sont bien peu de chose et il faut être fort à court d'arguments pour faire entrer dans la série, par exemple, des textes de Julien l'Apostat dont on doit confesser soi-même qu'ils sont inspirés directement par le christianisme. Plus curieuse, sans doute, l'amulette égyptienne représentant Baït et Athor assis, tournés tous deux vers Achori qui, sous la forme d'un serpent volant, les sépare en les surplombant, et sur laquelle on lit une commune invocation aux trois divinités avec, entr'autres, ces expressions : « ...leur puissance est une... ; salut, dieu trimorphe ». Mais ce document peut ne marquer qu'une coïncidence de hasard d'une triade païenne avec la trinité chrétienne, parmi d'autres invocations communes à plusieurs divinités groupées en d'autres nombres que trois. Aussi bien, on nous l'avoue, il date du 1er et même, peut-être, du 2e siècle après J.-C. : les magiciens de cette époque étaient-ils si certainement qu'on nous l'affirme, intacts de toute influence chrétienne ? Cette classe de la population n'avait-elle pas, comme on sait, dans le passé, accueilli des influences juives ? Après examen de tous les arguments, ce qu'on pourrait peut-être accorder à Gressmann, c'est que l'habitude très ancienne dans certains milieux d'Egypte, et qui s'était affermie davantage à l'époque hellénistique, d'identifier entre elles des divinités particulières ou de parler d'elles comme des manifestations d'une même divinité panthéistique très vague, a pu, dans une certaine mesure, préparer les esprits élevés dans ces milieux à accepter plus facilement la trinité chrétienne. Il va sans dire, une discussion nuancée de l'hypothèse de Gressmann demanderait bien des développements. Au moins ne faut-il pas de longues réflexions pour s'étonner à juste titre de la conclusion assurée qui couronne une si mince démonstration : à l'époque hellénistc, écrit Gressmann, le monothéisme apparaît partout, mais la croyance trinitaire éclôt d'abord et avec le plus de vie en Egypte, « et c'est à Alexandrie, au centre du monde savant, à la première antique université, que ces pensées furent pour la première fois conçues, et c'est d'abord de là qu'elles se mirent à se répandre dans le monde entier » (p. 55).

La librairie Payot offre au public une traduction française du

livre *Das Gebet*, de F. Heiler, paru en 1919, et qui a connu en Allemagne le grand succès[1]. Les traducteurs ont le plus souvent allégé le texte allemand de ses parties imprimées en petits caractères et n'ont pas reproduit les notes, additions et tables qui terminent l'édition allemande. Même ainsi réduit, l'ouvrage reste un très fort volume.

Dans cette étude déjà très considérable sur la prière, Heiler n'entend cependant pas donner une « psychologie causale de la prière », c'est-à-dire, un exposé des «lois générales qui régissent les expériences de prières », et pas davantage une philosophie de la prière, mais simplement une « phénoménologie » (au sens de Husserl). C'est-à-dire qu'il entreprend la classification, la description et l'analyse des types de prières en vue de déterminer l'essence de la prière (p. 23).

Dans ces conditions, on ne peut exiger de l'auteur dès le début une définition rigoureuse du fait dont il se prépare précisément à découvrir l'essence. Il est cependant étonnant qu'il n'ait pas fourni au moins une indication provisoire qui lui permette de délimiter son sujet. En fait, il entend par prière, non pas uniquement la demande adressée à la divinité mais toute expression en langage extérieur ou, aussi, intérieur, que l'homme donne au sentiment religieux.

Sans omettre aucun des champs où la prière a pu éclore, l'auteur, en vue de découvrir la prière spontanée, celle qui n'est pas encore figée dans les formules cultuelles stables et conventionnelles, ni étouffée par la mythologie ou par la spéculation philosophico-théologique, s'adresse d'abord avec une attention particulière aux peuples primitifs. Un autre domaine le retiendra ensuite très spécialement : celui des grandes personnalités religieuses, en vertu de ce principe, qu'on doit approuver sans réserve : « Il faut expliquer la forme primitive d'un phénomène d'après la forme qu'il prend dans un stade postérieur où il apparaît complètement développé et clarifié. Tant que la science des religions s'obstinera à vouloir comprendre et expliquer la religion des primitifs sans s'aider de la comparaison avec la piété des grandes personnalités religieuses, elle tâtonnera dans

1. *La Prière*, traduit d'après la 5e édition allemande par Etienne Kruger et Jacques Marty, Paris, 1931, 533 p.

l'obscurité » (p. 13). D'une manière générale, les autres remarques de l'auteur sur la méthode de la science des religions (p. 10-28) sont, elles aussi, fort judicieuses.

La série des types de prière examinés successivement dans l'ouvrage est la suivante : la prière spontanée du primitif ; la formule rituelle de la prière ; l'hymne ; la prière dans la religion hellénique ; la prière d'après les systèmes philosophiques ; la prière dans la piété individuelle des grandes personnalités religieuses (deux types : type mystique et type prophétique) ; la prière collective du culte ; la prière individuelle comme devoir et comme œuvre méritoire dans les religions légalistes.

La documentation est riche et puisée aux bonnes sources. (Il va sans dire, Luther et les auteurs protestants ne sont pas les plus mal partagés). Les classifications des types et, de même, les énumérations des caractères de chaque classe sont, en général, complètes et exactes, parfois pénétrantes, toujours simplement et clairement présentées. Par moments, un écho de l'âme religieuse de l'auteur interrompt la monotonie académique du discours. Ces mérites n'empêchent pas la juxtaposition, sous chaque rubrique, de textes pris dans les religions les plus diverses, chacun séparé de l'ensemble dont il fait naturellement partie, de produire très souvent une impression de généralisation superficielle. Le défaut tient plus au genre lui-même qu'à l'auteur. Cependant, il arrive, là où des nuances eussent pu facilement s'indiquer, par exemple, lorsqu'un long développement est consacré à une même religion, que les textes se rapportant à cette religion se trouvent cités sans que leur plus ou moins grande portée soit suffisamment indiquée. Ainsi, il est vrai, comme l'expose Heiler (p. 207-220), que la pensée philosophique grecque accueille parfois l'idée d'une prière adressée à la divinité pour l'obtention d'un secours intérieur dans la recherche de la vertu, mais la simple mise en file des textes qui expriment cette idée risque de la faire apparaître comme plus vivante qu'elle ne l'est en réalité dans une tradition qui, en somme, jusqu'à Plotin inclusivement, et malgré des poussées de piété, est restée férue de l' « autarchie » morale de l'individu. Bien autrement fidèles aux faits complexes de leur modèle, les fines esquisses qu'on peut trouver sur la piété des philosophes grecs, par exemple, chez le R. P. Lagrange, ou le R. P. Lebreton, le R. P. A. Brémond, le R. P. Arnou.

En ce qui concerne les primitifs, Heiler se rallie à juste titre à l'existence générale de la croyance aux *high gods* et en expose avec soin les diverses manifestations (p. 116-162). Mais était-il bien nécessaire d'insinuer que le Père Schmidt, à la science de qui Heiler rend hommage, aurait « idéalisé aussi bien les Primitifs que les divinités auxquelles ils croient... par un intérêt théologique pour la théorie du monothéisme originel » (p. 126) ?

L'idée générale la plus discutable de Heiler est sans contredit l'opposition radicale qu'il lui plaît, après Söderblom, de trouver entre ce qu'il appelle la piété prophétique ou évangélique et la piété mystique. Voyons d'abord comment il décrit ces deux types de piétés. La prière prophétique « jaillit du plus profond de la misère du cœur et du besoin qu'il a de salut et de grâce » ; pleine d'inquiétude et de brûlante tendresse, l'âme s'y efforce avec spontanéité d'approcher du cœur paternel, miséricordieux et amical de Dieu. La prière mystique, au contraire, provient du désir de sortir de soi-même pour s'absorber dans une perfection transcendante ; au prix d'une « psychotechnique » subtile de la méditation, l'âme s'y efforce de se fondre, avec un sentiment de paix absolue, dans l'immensité spirituelle et ineffable de la divinité. Le Dieu de la première est une Personne vivante ; la seconde tend à faire concevoir la divinité comme suprapersonnelle et aboutit naturellement au panthéisme. La piété prophétique est celle des prophètes d'Israël, de l'évangile et de Luther. La piété mystique est celle de Plotin et des ascètes indiens. Dans le judaïsme, Philon, et, dans le christianisme, bien des grands génies religieux, depuis Saint Augustin jusqu'à Sainte Thérèse, ont tenté l'union de ces deux formes de religion. Heiler, qui estime la piété mystique mais donne sa préférence à la piété prophétique, juge avec fermeté leur accord véritable impossible dans une même âme (cfr. par ex., p. 273, 299, 328-329). La discussion détaillée de cette façon de voir ne peut, il va sans dire, trouver place ici. Contentons-nous de quelques réflexions. Accordons-le à Heiler, le groupement des attitudes religieuses en deux types extrêmes, correspondant en gros à la piété « prophétique » et à la piété « mystique », et en un type moyen, fournit une classification commode. Accordons aussi que souvent en dehors du christianisme, et parfois dans le christianisme, la recherche de l'union extatique avec Dieu s'est trouvée unie en fait au panthéisme, soit que,

parfois, elle en dérive, soit que, plus souvent, elle y conduise. Accordons encore que plus d'un génie religieux « synthétique » a rencontré de la difficulté à concilier certains aspects de la religion prophétique, tel que l'esprit d'apostolat, avec la religion mystique et le recueillement qu'elle requiert. Il demeure que Heiler n'a pas du tout démontré le caractère « contradictoire » dans leur essence, des deux formes de la piété. Il n'y aurait de cette thèse que deux démonstrations possibles et Heiler ne fournit ni l'une ni l'autre. La première serait philosophique et consisterait à faire voir que dans l'idée du divin les aspects transcendants et les aspects personnels sont antinomiques ; d'où il suivrait que l'âme qui poursuit à la fois les rapports avec les deux faces de la divinité ne pourrait obtenir une véritable unité de vie. Heiler ne mentionne pas cette sorte de preuve et, d'ailleurs, à supposer qu'il la considère comme efficace, eût-il pu y recourir dans une étude purement phénoménologique ? La seconde démonstration serait, du moins à première vue, d'ordre psychologique. On en trouve sinon l'exposé exprès, du moins la base assez nettement marquée chez Heiler. Il écrit, en effet, au sujet de l'extase : « Psychologiquement, l'extase se caractérise par l'expérience de la simplicité parfaite de l'âme. Le moi « nu », abstrait, vidé qui se révèle quand tous les contenus psychiques concrets ont été écartés et que l'ensemble des forces psychiques unies transparaît avec une puissance condensée, n'est pas ressenti comme le moi propre, mais comme un moi étranger, etc... » (p. 288). Si tel est l'unique contenu de toute expérience extatique, on le comprend, ce ne sera jamais que par une interprétation issue de ses croyances personnelles que le mystique arrivera à voir dans l'extase un contact avec le Dieu vivant. Et il sera vrai de considérer que la piété mystique dont l'objet serait en réalité essentiellement autre chose qu'un Dieu personnel est essentiellement en contradiction avec la piété prophétique. Nous ferons remarquer à Heiler que si, comme d'autres passages encore semblent l'indiquer (p. 298), il professe pour l'extase l'exclusion de tout contenu transcendant, il tient là, en réalité, une position d'ordre philosophique, le psychologue comme tel ne pouvant se prononcer ni affirmativement ni négativement sur l'objet en soi atteint par l'extase[1]. Et donc, de

1. Tout ce qu'une étude purement « scientifique » pourrait s'efforcer de démontrer serait cette thèse que l'expérience mystique s'explique sans rap-

nouveau, à supposer que Heiler tienne cette position comme établie, peut-il y recourir dans une étude purement phénoménologique ? Il reste donc que l'affirmation du caractère « contradictoire » des deux piétés, dont Heiler fait tant état, n'est pas recevable au point de vue où son étude s'est placée.

Les pages nuancées que Heiler consacre au problème des rapports entre le mystique, d'une part, et, de l'autre, la tendresse amoureuse et l'amour sexuel sont à louer sans réserve (p. 324-328).

Quant à l'essence de la prière, de la seule prière possible, dont il considère qu'elle suppose la foi en un Dieu personnel et la certitude de sa présence, Heiler renonce à l'exprimer autrement que par une suite de mots qui sont empruntés aux rapports sociaux d'homme à homme pour être appliqués aux relations de l'homme avec Dieu : « La prière est... un rapport existant entre l'homme et Dieu, une prise de contact, un refuge, un contact immédiat interne, une intimité personnelle, un échange réciproque, une conversation, une fréquentation, un commerce, une communauté, une union entre un toi et un moi » (p. 331). Trouvons-nous là autre chose qu'un simple commentaire de la définition classique dans la théologie catholique depuis les Pères de l'Eglise : *elevatio mentis ad Deum* ? Quant à Heiler, il préfère ensuite réserver cette dernière formule à la prière à tournure plus mystique (p. 338-339). Nous ne voyons pas de raison suffisante de gauchir de la sorte l'emploi de la définition traditionnelle. En ce qui concerne les « rapports sociaux » entre l'âme et Dieu, on regrette de ne pas trouver chez Heiler un peu plus d'effort pour les nuancer, pour en « étager » en quelque sorte la notion, par exemple, en distinguant la conversation orale extérieure avec Dieu ; la conversation intérieure encore exprimée en « langage verbal imaginatif », comme dirait un manuel de psychologie ; et, enfin, la conversation inexprimée, attitude de l'âme, orientation spirituelle et, celle-ci à son tour, plus ou moins particulière : gratitude, repentance, ou plus ou moins générale : par exemple, sentiment de la grandeur de Dieu sans plus[1].

Si le Christ est mort sur la croix, c'est en raison de la valeur

ture du déterminisme des lois psychologiques, d'où il suivrait que la psychologie ne fournit pas au philosophe de raison qui le force à conclure à la saisie par le mystique d'un objet transcendant.

1. Signalons l'un ou l'autre lapsus de traduction : p. 219, l. 24 : « La

symbolique que la croix possède en elle-même et qui lui a toujours été reconnue par toutes les traditions : telle est l'idée maîtresse du dernier ouvrage occultiste de M. R. Guénon[1]. On sait que, pour M. Guénon, l'Etre absolu ou le Soi est une réalité permanente, éternelle, qui s'explicite et se manifeste dans les réalités individuelles. On peut le nommer l'Homme universel et c'est lui qui se réalise dans les hommes particuliers. Dans l'expansion de l'Etre, il faut distinguer les états divers et les diverses modalités d'un même état. Or, dans la « tradition », la croix symboliserait l'expansion de l'Etre sous toutes ses formes, la barre verticale représentant les états et la barre horizontale les divers modes d'un même état.

Il faudrait, pour que toute cette construction soit établie, que soient prouvés au moins ces deux points : l'emploi un peu partout en dehors du Christianisme de la croix comme symbole ; le caractère de tradition primordiale du symbolisme lui-même. M. Guénon ne démontre ni l'un ni l'autre. La croix apparaît par exemple chez les Grecs, mais comme simple motif ornemental, ou chez les Egyptiens, mais comme simple hiéroglyphe, sans symbolisme particulier ; d'autre part ,l'Orient connaît sans doute les doctrines : Invariable Milieu, etc... que M. Guénon fait correspondre au point central de la croix, mais on ne voit pas que l'Orient les ait lui-même liées au symbole crucial. Des croix qui ne symbolisent pas des doctrines et des doctrines qui ne sont pas liées au symbole de la croix, voilà ce qu'on peut découvrir. Le premier point n'est donc pas démontré. Beaucoup moins encore le second, à savoir que la tradition primordiale comporterait comme un de ses articles fondamentaux cette sorte d'émanatisme de l'Homme universel où M. Guénon se complaît. Ce nouvel ouvrage n'est pas encore de nature à rallier beaucoup de suffra-

prière des Grecs est une prière naïve et primitive; nous en retrouvons toutes les particularités : un eudémonisme, etc... » : le texte allemand serait rendu comme suit : « Nous y retrouvons toutes les particularités de la prière des primitifs... ». F. 129, l. 28 : « son expression parfaite que *dans* le christianisme » : cette expression ferait se contredire l'auteur à dix lignes d'intervalle; le texte allemand porte : « *en dehors* du christianisme ».

Est-on bien en accord avec les manières de voir de Heiler en rendant l'expression : Brautmystik en toutes circonstances par : « mystique érotique » (p. 362 et s.) ? Pourquoi ne pas se contenter de : « mystique à forme amoureuse » ou « à forme nuptiale » ?

1. Le symbolisme de la croix, Paris, 1931. Editions Véga, 216 p.

ges à la conception du monde que le prolixe écrivain défend avec tant d'érudition, de conviction, d'ingéniosité, et souvent de pitoyable fantaisie.

M. O. Leroy ne recule pas devant les sujets dont l'examen offre facilement, il le constate lui-même, quelque chose d'exaspérant pour le croyant et pour l'incroyant, et après l'étude si remarquée qu'il a donnée sur la lévitation, voici qu'il fait paraître un ouvrage sur le phénomène d'incombustibilité parfois présenté par le corps humain[1]. Le livre est bref, mais de très bonne qualité. Seuls les cas qui paraissent tout à fait sûrs sont retenus. Dans l'hagiographie catholique : Giovani Buono et saint François de Paule. Ailleurs, surtout : Marie la Salamandre, au temps des convulsionnaires, et, parmi les faits des régions exotiques, une scène extrêmement curieuse dont a été témoin en 1921, au palais du Maha Rajah de Mysore, Mgr Despatures, évêque de Mysore. En fait d'explications, l'auteur ne fait grâce, et à juste titre, qu'à celle qui est reçue dans la théologie catholique et qui distingue les cas d'ordre miraculeux et les cas d'ordre démoniaque. Mais il lui répugne de faire rentrer brutalement dans la seconde classe tout phénomène d'incombustibilité qui ne se produit pas dans l'Eglise catholique. Pourquoi, demande-t-il, l'Hindou innocent ne pourrait-il bénéficier d'une intervention surnaturelle se manifestant dans des circonstances telles que seuls s'en trouveraient sanctionnés les aspects généraux et véritables de ses croyances ? Et pourquoi même — hypothèse qui ne manque pas d'ingéniosité — une « moralité métaphysique » générale n'aurait-elle pas été attachée par la providence à l'ensemble des faits d'incombustibilité : le rappel par eux de la supériorité que, dans la nature, l'homme occupe par rapport aux animaux ?

Auprès de la timidité qui fait si rares ceux qui abordent de front de semblables problèmes et auprès du caractère facilement partial et superficiel des solutions qu'on apporte, il faut louer le courage et le soin de M. Leroy. Mais est-ce le caractère « exaspérant » du problème et du tour d'esprit de ceux qui s'en sont

1. Les hommes salamandres. Recherches et réflexions sur l'incombustibilité du corps humain. Paris, Desclée-De Brouwer, 1931, 92 p.

occupé qui rend inévitable pour une méthode suffisamment rigoureuse par elle-même une expression aussi peu soucieuse d'aménité ?

Parmi les précisions apportées par l'annotation finale due à M. l'abbé Journet, mentionnons l'hypothèse complémentaire selon laquelle un homme, sans être du tout réprouvé ni pécheur, pourrait être le théâtre et même — en vertu de l'ignorance invincible, par exemple — l'occasion de phénomènes démoniaques.

F. Grégoire.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. — Jean-Jacques Olier, fondateur de Saint-Sulpice, par P. POURRAT, P. SS., 220 p. Flammarion. 12 francs.

« A quoi pensent donc les Messieurs de Saint-Sulpice ? Faudra-t-il que nous leur reprochions ou de méconnaître leur Père ou de le garder pour eux seuls ? » Ce trait de plaisante indignation par lequel M. Bremond soulignait l'inédit des pages neuves et suggestives qu'il a écrites, dans son Histoire littéraire du sentiment religieux, sur la spiritualité de M. Olier, marquait surtout le défaut d'éditions intéressantes des œuvres spirituelles du fondateur de Saint-Sulpice. Ne marquait-il pas, du même coup, l'absence de biographies de M. Olier, abordables pour ceux qu'on appelle « le grand public » ? Qui connaît M. Olier en dehors des lecteurs, innombrables il est vrai, de M. Bremond, des paroissiens de Saint-Sulpice, des prêtres et des séminaristes éduqués dans le séminaire de Saint-Sulpice ? Et qui ne serait pas excusable d'une telle ignorance ?

Les trois gros volumes de M. Faillon dont Louis Veuillot admirait et vantait la richesse d'information sont une « carrière » dans laquelle osent à peine pénétrer ceux qui doivent avoir et qui ont en fait, pour M. Olier, la vénération de bons fils. L'état d'inachèvement dans lequel demeure jusqu'à ce jour l'admirable « Vie de Jean-Jacques Olier », que M. Monier a écrite avec toute sa piété et sa culture si distinguée, décourage même des fervents; combien n'aiment pas avoir dans leur bibliothèque un Tome I dont il est impossible de se procurer le ou les frères.

La biographie que M. Pourrat, supérieur du Noviciat de Saint-

Sulpice, vient de publier dans la collection des grands cœurs, comble donc une lacune en même temps qu'elle détourne des Sulpiciens le sympathique reproche d'indifférence que « l'Histoire littéraire du sentiment religieux » pouvait leur faire.

M. Pourrat avait tout particulièrement qualité pour écrire cette biographie : il est le supérieur du Noviciat où se transmet fidèlement aux générations successives des fils spirituels de M. Olier, la doctrine si éminemment sacerdotale, dont M. Bremond a fait valoir habilement la richesse ; il est l'auteur d'une histoire de la spiritualité chrétienne dont les critiques compétents ont unanimement loué les qualités d'objectivité et d'intérêt, de clarté et de précision. On retrouve dans cette biographie toutes les qualités de l'histoire de la spiritualité chrétienne : même art de distinguer et de choisir l'important et le caractéristique dans la complexité du détail, même simplicité et clarté d'exposition, même manière d'écrire sans artifices et sans passion, qui respecte religieusement et le lecteur et le personnage ou l'objet à présenter, qui donne l'impression qu'il n'y a pas d'intermédiaire entre les faits et le lecteur. Combien est caractéristique à ce point de vue la « péroraison » de l'ouvrage, elle ne sera pas lourde affirmation de l'influence immense du « grand cœur » dont il vient de raconter l'histoire, mais légère et suggestive interrogation : « Qui pourrait dire tout ce que le clergé — même du monde entier — doit au fondateur de Saint-Sulpice ? » Au lecteur de calculer !

M. Pourrat donne d'ailleurs à son lecteur tous les éléments du calcul, et quiconque lira les 220 pages dans lesquelles le narrateur a été contraint de condenser sans les diminuer les événements si divers de la vie de M. Olier, aura la très nette impression que cette biographie n'est pas déplacée dans la collection des « Grands Cœurs », à côté des biographies de S. Vincent de Paul, S. François de Sales, S. Bernard, Bossuet, etc. M. Olier a réalisé plus que ne demande la devise empruntée à Lacordaire par la collection : son œuvre a survécu au temps dans lequel il vivait, elle dure encore toujours conquérante. Son œuvre ! c'est avant tout l'œuvre du séminaire Saint-Sulpice, l'œuvre des séminaires.

M. Pourrat ne revendique pas pour M. Olier la toute priorité chronologique dans l'établissement des séminaires en France, il

a trop le sens de l'histoire et de la justice, il sait tout ce que l'œuvre de la formation du clergé doit à un S. Vincent de Paul et à d'autres. Est-il, d'ailleurs, rien de plus ridicule que ces revendications d'un pouce de temps ? Mais il marque nettement ce en quoi M. Olier a innové en établissant le séminaire de Vaugirard, premier embryon du séminaire de Saint-Sulpice : « La maison de Vaugirard fut, dès le début, exclusivement réservée aux clercs en âge de recevoir les saints Ordres... On créa une communauté de prêtres, sorte de séminaire permanent, qui accueillerait les disciples, lorsque le moment venu, ils se présenteraient. Les prêtres qui la composaient y étaient fixés et n'auraient pas d'autres fonctions que celles de donner à leurs élèves l'éducation cléricale. Grande différence, à ce point de vue, entre le séminaire de Vaugirard et les maisons de retraite des ordinands, dont le personnel dirigeant variait sans cesse. Autre différence encore. A Vaugirard, maîtres et élèves vivaient de la même vie : aucune distinction ni de règle, ni de régime entre eux. Les maîtres seraient les aînés de la famille guidant pas à pas leurs jeunes frères. La formation sacerdotale se ferait ainsi comme d'elle-même, par une sorte d'entraînement général et d'influence réciproque des membres de la communauté ». En bref, M. Olier a inventé la formule de « la communauté sacerdotale éducatrice », formule suivant laquelle sont établis les séminaires de Saint-Sulpice et dont se sont rapprochés la plupart des séminaires de France. Il n'a pas fait d'ailleurs qu'inventer la formule, il l'a vécue et mise en œuvre, il l'a lancée, c'est encore mieux.

M. Olier ne fut pas que fondateur de séminaires, il fut curé, « curé de Saint-Sulpice », et là encore son œuvre dure. Elle fut pourtant difficile à établir, il n'y a qu'à lire, pour s'en rendre compte, les trois ou quatre chapitres dans lesquels M. Pourrat raconte l'œuvre pastorale de M. Olier et les oppositions qu'elle suscita. Les « chahuts » que les quatre ou cinq garnements d'Ars venaient faire, la nuit tombante, à la porte du curé qui leur enlevait danseuses, musiciens et cabaretiers, paraîtront bien anodins à côté des réactions que provoquaient chez ses nobles paroissiens les agissements d'un curé trop zélé à leur gré. En ce temps-là, où les règles de l'action catholique n'étaient pas encore formulées, c'était à coup d'émeutes qu'on procédait : « Les portes du presbytère sont enfoncées, des hommes armés montent dans la

chambre de M. Olier, se saisissent de lui, le lient et le jettent brutalement hors du presbytère, en le frappant et en lui faisant subir toutes sortes d'outrages..., etc. » Si M. Olier avait eu la tentation d'être fier d'avoir parmi ses paroissiens et, qui plus est, parmi ses chantres, Henri de Bourbon, prince de Condé, père du grand Condé, il dut ce jour-là, comme d'ailleurs en beaucoup d'autres circonstances, résister facilement à la tentation. L'art pastoral de M. Olier, et c'est peut-être en partie pour cela qu'il suscita alors de telles oppositions, apparaît comme très moderne dans ses méthodes. M. Pourrat le marque nettement : art d'adaptation spécialisée. Pour les enfants, M. Olier établira des catéchismes sérieux et progressifs, et les distribuera dans les divers quartiers de sa paroisse, au plus près et au plus commode ; pour les fidèles qui venaient à l'église, instructions catéchistiques simples et pratiques, pour ceux qui n'y venaient pas, la feuille à domicile, notre bulletin paroissial d'aujourd'hui ; pour les fervents les associations de piété renouvelées et adaptées aux besoins de l'époque ; bien entendu pour le clergé de la paroisse, la vie commune. . . . .

Les effets de cette œuvre pastorale durent encore dans la paroisse actuelle de Saint-Sulpice à Paris, ils durent peut-être encore davantage, quoique moins perceptibles et comme fondus avec beaucoup d'autres, dans cet esprit sacerdotal qui anime notre clergé d'aujourd'hui.

Fondateur, curé, M. Olier a fait, à un autre titre encore, œuvre qui dure : il a écrit des ouvrages de spiritualité, peu nombreux en vérité, mais d'une doctrine riche et forte. M. Pourrat ne s'est pas attardé à étudier longuement cette richesse. Il sait cependant que les grands cœurs se mesurent plus encore par l'intérieur que par l'extérieur, par leur vie interne que par leur action extérieure ; mais il sait aussi qu'un maître de l'analyse psychologique a déjà fait cette étude de la spiritualité olérienne d'une façon qui dispense de la reprendre. L'auteur de l'histoire littéraire du sentiment religieux n'a peut-être pas toujours respecté les exactes proportions du mouvement spirituel qu'a édifié M. Olier, mais il en a parfaitement défini le style quand il écrit : « Sa grâce particulière [de M. Olier], sa mission est, je ne dis pas de vulgariser le bérullisme, mais de le présenter avec une telle limpidité, une telle richesse d'imagination et une telle fer-

veur que cette métaphysique d'apparence un peu difficile devienne accessible et séduisante à la moyenne des lecteurs. Il la vulgarise, si l'on veut, mais au plus noble sens du mot, c'est-à-dire à la manière des poètes, en homme pour qui le monde extérieur existe, et qui ne sépare jamais sentir de comprendre. » Le lecteur de M. Pourrat aura l'impression que la grâce particulière de M. Olier fut, plus encore que de vulgariser le bérullisme, de le vivre et de le faire vivre, et que c'est cette grâce qui a fait de lui un grand cœur et plus qu'un grand cœur.

Ph. Moreau.

II. — L'œuvre d'une vie

Rendant compte, dans sa dernière chronique d'histoire du moyen âge (*R. A.*, février 1933, p. 222-223), de l'*Histoire des collections canoniques en Occident depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien*, de Paul Fournier et Gabriel Le Bras[1], M. Arquillière faisait justement remarquer que « cette œuvre capitale », ce « chef-d'œuvre », était « de la part de M. Paul Fournier, le résultat de toute une vie de travail ».

C'est qu'en effet l'histoire du droit canonique a toujours été l'étude de prédilection de Paul Fournier. Dès 1880 — il n'avait alors que 26 ans — remaniant un mémoire présenté plusieurs années auparavant pour obtenir à l'Ecole des chartes le diplôme d'archiviste paléographe, il publiait sur *Les Officialités au moyen âge*, une étude toujours hautement appréciée, et admirablement informée[2].

Mais dans cet immense domaine de l'histoire du droit canonique, Paul Fournier bien vite se spécialisa. Tout en continuant de s'intéresser à tout ce qui touchait à l'histoire des institutions ecclésiastiques, comme le prouvent les nombreux comptes ren-

1. Deux volumes grand in-8° de XVI-464 et 386 pages. Paris, Recueil Sirey, 1932.

2. In-8° de XXXVI-330 pages, Paris, Plon, 1880. — Rappelons qu'en 1921, après cent trente ans d'interruption, une chaire d'histoire du droit canonique a été inaugurée à la Faculté de droit de l'Université de Paris, et que le premier titulaire en a été M. Paul Fournier. C'est M. Gabriel Le Bras, son collaborateur, qui est titulaire de cette chaire depuis 1931.

dus critiques publiés par lui, principalement dans la *Revue historique de droit français et étranger*, il étudia surtout les *Sources du droit canonique du* IXe *au* XIIe *siècle*, et devint bientôt en cette matière un maître incontesté. Pendant plus de quarante ans — c'est en 1887 qu'il publiait sa première étude sur les Fausses Décrétales[1] — il va « de bibliothèque en bibliothèque, avec une minutie et une pénétration merveilleuses, en poussant la persévérance, qui est le courage des savants, jusqu'à l'héroïsme »[2], dépouiller et collationner tous les manuscrits qui, des fausses décrétales au décret de Gratien, contenaient des collections canoniques. Il fixe leur date, indique leurs sources, démêle leur nature, leurs tendances et leur but ; et de ce travail gigantesque, il publie au fur et à mesure les résultats dans plus de cinquante articles et mémoires dispersés dans les revues les plus diverses[3].

Après ces recherches immenses, Paul Fournier nous donnerait-il enfin dans un volume de synthèse le tableau d'ensemble que seul il était capable de tracer ? La question est désormais résolue, et les deux volumes dont M. Arquillière a rendu compte sont bien la magnifique synthèse de tous ces travaux. Ils ne s'y substituent pas, et pour maintes questions de détail, il faudra se reporter encore aux articles et mémoires antérieurs ; mais ils nous donnent le fil conducteur qui nous permet de nous reconnaître dans le dédale de ces collections[4], et de suivre les grandes lignes de leur évolution. Comme l'écrit dans sa conclusion générale M. Paul Fournier, « l'histoire des recueils canoniques nous

1. P. FOURNIER, *La question des Fausses Décrétales*, dans la Nouvelle revue historique de droit français et étranger, t. 11, p. 70-104; t. 12, p. 103-109.

2. Allocution prononcée par M. Gustave Glotz, au jubilé de Paul Fournier; dans les *Mélanges Paul Fournier* (in-8° de LXIV-812 p., Paris, Recueil Sirey 1929), p. XII.

3. *Revue historique de droit français et étranger* (t. 11, 12, 23, 34, 41, 45) ; *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes* (t. 49, 57, 58, 78, 81) ; *Annales de l'Université de Grenoble* (t. 6, 9, 11, 13) ; *Archivio della R. Società romana di Storia patria* (t. 27) ; *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (t. 3, 6, 7, 8, 9) ; *Revue des questions historiques* (t. 63) ; *Revue d'histoire ecclésiastique* (t. 7, 8, 12, 17) ; *Revue celtique* (t. 30) ; *Revue des sciences religieuses* (t. 6) ; *Mémoires d'archéologie et d'histoire de l'Ecole française de Rome* (t. 14, 37) ; *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (t. 40, 41) ; *Congrès scientifique international des catholiques* (1888, 1894, 1898) ; *Mélanges* Julien Havet..., Fabre..., Girard..., Mandonnet ; *Florilegium* Melchior de Vogüé.

4. Ne pouvant donner ici une analyse détaillée de cet important ouvrage, je me permets de renvoyer à l'étude très complète et très exacte de A. VAN HOVE, dans les *Ephemerides theologicae Lovanienses*, juillet 1932, p. 451-464.

présente une lutte constante entre deux tendances ; la tendance centrifuge qui produit l'anarchie, et la tendance vers la concentration et l'unification qui établit l'ordre dans la société spirituelle... C'est de Rome, ou tout au moins de l'esprit romain, que viennent les forces de concentration... Cest Rome qui a rétabli l'unité toutes les fois qu'elle semblait compromise.... Si l'on considère l'histoire de son droit, l'Eglise catholique mérite bien le nom qu'elle se donne d'Eglise Romaine. La cité des Papes a su faire, pour la législation ecclésiastique, une œuvre plus solide encore et plus résistante que celle qu'avait accomplie la cité des Césars pour le droit séculier » (t. II, p. 360-361). Cette conclusion à elle seule renferme toute une apologétique, et il nous faut savoir gré à nos savants auteurs de nous en avoir donné une si puissante démonstration[1].

F. Cimetier.

III. — Praelectiones Theologiae naturalis. Cours de Théodicée par le P. Pedro Descoqs, S. J.[2] 1 vol. in-8 raisin (VI 726 pages. Prix : 100 fr.; franco : 105 fr.

Le présent volume est le tome Ier d'un ouvrage qui en comportera trois sur la *Théodicée*. Il contient seulement les preuves positives de l'existence de Dieu, tirées de la contingence, du mouvement, de la causalité, de la finalité des vivants et de la responsabilité morale, auxquelles l'auteur reconnaît une pleine valeur apodictique ; puis l'exposé et la critique de plusieurs autres arguments qui, à ses yeux, ne concluent pas : la vision en Dieu des ontologistes, l'argument ontologique, l'entropie, les arguments de Kant, enfin la preuve par l'expérience religieuse. Le tome II, actuellement sous presse, paraîtra au cours de l'année

1. L'ouvrage donne beaucoup plus que ne promet le titre; car, en plus de l'histoire des collections canoniques en Occident *depuis les fausses décrétales jusqu'au décret de Gratien*, il résume dans un chapitre préliminaire de 126 pages « le développement des collections canoniques *jusqu'au milieu du* IXe *siècle* ». Ce chapitre est de Gabriel Le Bras, spécialisé lui aussi depuis 1921 dans l'histoire du droit canonique et de ses sources, et dont les études sur les *Pénitentiels* (dans le *Dictionnaire de Théologie*) et sur *Gratien* (dans la *Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes*) sont impatiemment attendues.

2. Tomus primus : De Dei cognoscibilitate, 1 vol. in-8 raisin (VI-726 pages), Paris, Beauchesne, 100 francs, *franco* 105 fr.

1933, et le tome III est presque achevé en manuscrit : l'un et l'autre discuteront les autres preuves que l'on a coutume d'apporter en faveur de l'existence de Dieu et traiteront en détail de la nature de Dieu et de la connaissance que nous pouvons en acquérir par voie d'analogie.

L'ampleur de ce premier tome montre déjà à elle seule que l'auteur, sans du tout prétendre être exhaustif — qui le pourrait jamais être en une pareille matière ? — ne s'est pas contenté d'exposés sommaires et de discussions superficielles. Il a cherché en réalité à donner à ses lecteurs tous les éléments qui leur permettraient de se faire par eux-mêmes une opinion et de fonder d'une manière inébranlable leurs certitudes en Théodicée. Pour obtenir ce résultat et approfondir dans la mesure du possible son immense sujet, il s'est vu contraint de dépasser notablement les limites ordinaires des Manuels, voire l'étendue de la plupart des travaux modernes sur la Théodicée, — encore qu'il se soit interdit d'empiéter sur le domaine des autres parties de la Philosophie.

A cette dernière règle, il n'a fait qu'une seule exception en faveur du problème critique de la connaissance, auquel il a dû consacrer quelques pages dans son introduction : la marche des preuves en Théodicée étant essentiellement liée à la solution donnée à ce problème, il ne pouvait se dispenser d'en parler au moins brièvement.

Malgré sa longueur, le présent ouvrage est bien véritablement, comme le porte son sous-titre, un cours. Avant d'être imprimé, le texte de ce volume a été enseigné durant de longues années et donné en toutes ses parties à un auditoire vivant. Fruit d'une collaboration active entre un professeur et ses élèves, il a été rédigé en vue de l'enseignement, afin de donner d'abord aux maîtres un instrument de travail qui les dispenserait de beaucoup d'autres, souvent rares et dispendieux, et où seraient amorcés et discutés un peu sous tous leurs aspects les différents problèmes que soulève la théologie naturelle, — afin surtout de répondre aux exigences des générations actuelles, à ce que demandent des jeunes gens d'aujourd'hui qui se donnent la peine de réfléchir et sont habitués à ne pas se payer de mots et à ne pas se contenter d'affirmations gratuites.

La doctrine de cette nouvelle Théodicée est, comme celle des

Institutiones Metaphysicae generalis du même auteur, la doctrine scolastique traditionnelle, d'inspiration avant tout aristotélicienne et thomiste ; mais doctrine qui, tout en visant à une cohérence aussi rigide que possible, sait prendre son bien partout où il est, doctrine qui ne veut rien ignorer des différents courants de pensée ancienne et moderne, et qui sait être, comme l'a dit précisément et justement de la scolastique en général, l'un de nos néothomistes les plus en vue : « généreusement accueillante aux enrichissements successifs de la pensée humaine ». Mais cette doctrine est soumise par le P. Descoqs à un examen critique impitoyable, d'où elle ne sort consolidée et victorieuse qu'après avoir été secouée de toutes manières et passée au crible le plus serré. En définitive, rien n'est réconfortant et rassurant pour l'esprit comme de suivre les différentes phases d'une telle épreuve, menée avec une grande loyauté en même temps que la rigueur la plus complète !

Outre le bénéfice qu'ils en retireront au point de vue doctrinal, les lecteurs du présent ouvrage, — au premier rang desquels il faut évidemment mettre tous les professeurs de philosophie aussi bien des collèges de l'enseignement secondaire que des séminaires et universités et les professeurs de théologie, — y trouveront une documentation très abondante et choisie qui leur épargnera de nombreuses lectures et des recherches bibliographiques fort pénibles parfois et onéreuses.

H. de la C.

PETITE CORRESPONDANCE

I. — Question théologique

Q. — *Quelle est la différence théologique entre* fides *et* fiducia ?

R. — Cette différence a été précisée au moment de la grande controverse protestante. On sait que pour les fondateurs de la Réforme, pour Luther par exemple, la justification était opérée par la foi seule. Et ils donnaient au mot « foi » un sens nouveau : celui de *certitude subjective* du salut personnel. Pour eux, la foi justifiante — qu'ils distinguaient de la foi *historique* et de la foi aux *promesses* — était essentiellement un sentiment : la confiance *absolue* — privilège des prédestinés — en la rémission de leurs péchés par le Christ, la confiance inamissible en la miséricorde divine, condition nécessaire et suffisante de la justification.

Pour les catholiques, au contraire, la foi est tout autre chose : ce n'est pas un SENTIMENT, mais un ASSENTIMENT, une croyance, une *adhésion de l'intelligence* aux vérités révélées, fondée sur l'autorité de Dieu qui les a révélées. La « fides » ainsi définie peut parfaitement exister, dans une âme déterminée, SANS la confiance *absolue*, la certitude inamissible du salut personnel, et sans la « fiducia » entendue au sens des théologiens protestants. D'autre part, la « fiducia » ne saurait constituer une garantie absolue du salut personnel pour ceux qui professeraient des croyances erronées. v. g. hérétiques et schismatiques, sans bonne foi suffisante.

C'est pourquoi le concile de Trente a condamné la notion protestante de foi = *fiducia* et défini au contraire la vraie conception de la foi = *fides*. Voir les textes dans DENZINGER-BANNWART *Enchiridion Symbolorum*, p. 802.

Consulter aussi TANQUEREY. *Brevior synopsis theologiae dogmaticae*, édit. 1914, p. 915. TANQUEREY. *Synopsis maior. De Fide*, pp. 140, 143 et, dans le *Dictionnaire d'Apologétique*, d'Alès : art. Réforme, Foi, fidéisme.

II. — Question d'exégèse

Q. — *Comment expliquer la divergence entre deux passages de la Genèse? On lit I, 29 : « Dieu dit : Voici que je vous donne (à l'homme) toute herbe portant semence à la surface de toute la terre, et tout arbre qui porte un fruit d'arbre ayant semence ; ce sera pour votre nourriture. » — On lit IX, 3 : « Tout ce qui se meut et qui a vie vous servira*

de nourriture; je vous donne tout cela comme je vous avais donné l'herbe verte. »

Réponse. — D'après l'opinion la plus commune et la plus conforme au texte sacré, les hommes, avant le déluge, se nourrissaient exclusivement de végétaux. Ce n'est qu'après le déluge qu'ils se nourrirent de viande. Et même alors Dieu fit exception pour le sang des animaux dans lequel se trouve l'âme. Gen., IX, 4.

Ce sentiment est fondé sur les deux textes cités dans la question. Nous ignorons quelle est la raison profonde des prescriptions divines. Nous n'avons qu'à constater leur existence.

REVUE DES REVUES

REVUES DE SCIENCE ECCLESIASTIQUE

Recherches de Science religieuse. — Octobre 1932. — Louis Mariès, *Etudes préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes. La tradition manuscrite; deux manuscrits nouveaux, le caractère diodorien du commentaire.* — Alexis Mallon, *Les fouilles de l'Institut biblique pontifical dans la vallée du Jourdain. Villes du temps d'Abraham et question de la Pentapole.* Les lecteurs, qui n'ont pas à leur disposition *Biblica* ou qui ne lisent pas facilement l'allemand, feront bon accueil à cet article important du P. Mallon. Il a résumé lui-même très clairement l'état actuel de la question :

« 1. Malgré les minutieuses recherches, on n'a pas encore trouvé au sud de la mer Morte, de ruines pouvant être celles de la Pentapole.

« 2. Le bassin du sud de la presqu'île de la Lisan n'est pas le résultat d'une catastrophe géologique au temps d'Abraham; il existait très longtemps avant.

« 3. Ce bassin se trouvait séparé de celui du nord par une bande de terre qui a servi de gué jusqu'au milieu du dix-neuvième siècle, et, recevant l'eau de trois rivières, il a toujours été ou un lac ou un marais. Il est si invraisemblable que les cinq villes nommées dans la Bible aient été construites sur une bande mouvante hypothétiquement émergée, que cette supposition ne peut être envisagée sans indice clair et positif pour chacune des villes. Cet indice manque.

« 4. La localisation de la Pentapole au sud de la mer Morte n'est indiquée par aucun texte biblique clair et explicite. Elle a perdu son principal appui, l'identification de Zoora de la carte mosaïque de Madaba (Zoora des auteurs) avec Ségor (Soar) de la Bible.

« 5. Pris dans leur sens naturel et ordinaire, les textes bibliques qui contiennent des indications topographiques se réfèrent au nord.

« Devant ces constatations, il ne nous semble pas possible de maintenir l'opinion du sud et nous ne voyons pas quelle objection on peut élver contre le nord. L'existence de plusieurs villes au nord, pour le temps d'Abraham et avant, n'est ni une pure possibilité ni une supposition ; c'est un fait. Il ne s'agit pas d'identifier les cinq villes ni l'une quelconque d'entre elles. C'est une autre question, une question à examiner à part. » Voir le contraire dans *Revue biblique*, oct. 1932. — Gustave Bardy, *Saint Lucien d'Antioche et son école. Les Collucianistes.*
— Décembre 1932. — Louis Mariès, *Etudes préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse « sur les Psaumes »*, Suite. — Joseph Dhur, *Le concile de Ravenne en 898. La réhabilitation du pape Formose.*

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. — Novembre 1932. — M. T. L. Penido, *Sur l'intuition « naturelle » de Dieu.* — L. Foucher, *La notion d'immortalité de l'âme dans la philosophie française du XIX[e] siècle*, Fin.

Nouvelle Revue théologique. — Décembre 1932. — P. Glorieux, *Endurcissement final et grâces dernières.* — P. Goreux, *Une consultation de théologiens sur le problème de la moralité de la guerre.* — Paul Henry, *Bulletin critique des études plotiniennes.* Suite. — I. L. Suffner, *Pour consoler et guérir les scrupuleux*, Suite et fin.

Gregorianum. — Quatrième numéro de 1932. — S. Tromp, *Naissance de l'Eglise sortie du Cœur de Jésus sur la croix.* En latin. — B. Leeming, *Note sur le rapport de la Commission doctrinale chargée d'étudier les relations de l'Eglise anglicane et de l'Eglise orientale orthodoxe.* Article important où l'on saisira sur le vif la décomposition doctrinale graduelle de l'Anglicanisme. En anglais. — H. van Laak, *Saint Robert Bellarmin, cardinal docteur de l'Eglise universelle.* En latin.

The Clergy Review. — Décembre 1932. — Henry Davis, *Quelques difficultés actuelles.* VI. *Les sociétés nudistes* (larges emprunts à des articles récents de la Revue apologétique).
Janvier 1933. — F. J. Smith, *Les mages et leur étoile.* Etude sommaire du récit évangélique. — Thomas J. Fitzgerald, *Le communisme : un problème pastoral.*

The ecclesiastical Review. — Décembre 1932. — Jérome D. Hannan, *L'évêque et les œuvres sociales.* Esquisse sommaire de ce que les évêques ont fait au cours des siècles à ce point de vue. — William F. Obering, *Développement récent des retraites ecclésiastiques.* — John A. Ryan, *Les catholiques américains et le socialisme américain.*

Zeitschrift für katolische Theologie. — Quatrième numéro de 1932. — Joseph Hofbauer, *La composition littéraire de Exode XIX-XXIV et XXXII-XXXIV.* Etude serrée et approfondie (54 pages) des théories couramment acceptées, par les biblistes dits critiques. Conclusion : ces théories ne sont pas fondées. — Florian Schlagenhaufen, *La certitude de la*

foi et son fondement dans la période de la nouvelle scolastique (après le Concile de Trente). Fin.

Biblica. — Quatrième numéro de 1932. — A. Vaccari, *Saint Albert et l'exégèse médiévale*. En italien. Deuxième article. — J. Kurzinger, *Nouvelles recherches sur l'exégèse du Card. Stephen Langton*. En allemand. — L. Florit, *Les répercussions immédiates de la chute de Ninive sur la Palestine. En italien.* — B. Brinkmann, *La doctrine de la parousie dans saint Paul et dans le livre d'Hénoch*. Deuxième article. En allemand. — E. Power, *La prophétie d'Isaïe contre Moab* (Is., XV, 1-16). En anglais.

Revue biblique. — Octobre 1932. — M.-J. Lagrange, *Le site de Sodome d'après les textes*. Sodome était-elle située au sud ou au nord de la mer Morte? On ne propose pas d'autre alternative, mais ces deux points ont leurs partisans, et jamais cette question n'avait soulevé tant de poussière, comme on disait dans l'Ecole. Le P. Lagrange comme ses confrères de Jérusalem se prononce, sans hésiter, pour la thèse du sud. — G. Bardé, *La littérature patristique des « Quaestiones et responsiones » sur l'Ecriture sainte*. Suite. — C. Bourdon, *La route de l'Exode de la terre de Gessé à Mara*. Fin. — « Les documents archéologiques, les conditions de la géographie ancienne et de la géographie actuelle de cette partie de l'isthme de Suez semblent s'accorder pour placer le dernier campement des Israélites sur la terre d'Egypte entre le migdol de Séti Ier auprès de Géneffé et le bassin méridional du petit lac Amer, et le passage aux gués de ce lac. Les circonstances tactiques du passage s'appliquent à ces lieux mieux qu'à n'importe quelle autre position analogue. »

REVUES DE SPIRITUALITE

La Vie spirituelle. — 1er décembre 1932. — Ambroise Gardeil, *Le don de crainte et la béatitude de la pauvreté*. — M. de Paillerets et J. Perinelle, *L'épiscopat cime du sacerdoce*.

« Tel est l'épiscopat, cime du sacerdoce. Successeurs des apôtres, les évêques ont part aux prérogatives pontificales et royales du Christ. Ils régissent le culte, enseignent la doctrine du salut, gouvernent la société chrétienene. L'un d'eux, le pape, est leur chef. Princes de l'Eglise, ils en assurent le bien commun, l'unité, la perpétuité. Se séparer d'eux est se séparer du Christ lui-même, car « c'est tout perdre que d'interrompre le cours naturel de la vertu qui découle du chef dans ses membres » (Olier). S'attacher et se soumettre à eux est s'attacher et se soumettre au Christ lui-même. »

Benoît Lavaud, *Enseignement et prédication de la morale au clergé et aux fidèles*. — R. Cardaliaguet, *La bienheureuse Jeanne Antide Thouret*. — M. Vaussard, *La vocation de Charles de Foucauld*.

Zeitschrift für Aszese und Mystik. — Troisième numéro de 1932. — E. Raitz von Frentz, *La dévotion de Grignion de Montfort à Marie*. — Hugo Rahner, *Baptême et vie spirituelle dans Origène*. — Sous le titre

mystérieux *Carmel du dénuement*, Erich Przywara montre comment des carmélites (Thérèse de l'Enfant-Jésus, Elisabeth de la Trinité, Marie de la Trinité), ont pratiqué le renoncement intérieur.

— Quatrième numéro de 1932. — Karl Wild, *La vie mystique d'après Heinrich Jägen*. — Peter Vogt, *Les vérités fondamentales des Exercices dans l'Oraison dominicale*. — C. A. Kneller, *Le Psautier envisagé comme une école de prière*. — Oda Schneider, *L'esprit du troisième commandement*.

REVUES DE DOCUMENTATION

La Documentation catholique. — 17 décembre 1932. — *Causes de béatification : Anne de Guigné* (lettre pastorale de son Exc. Mgr Florent du Bois de la Villerabel, évêque d'Annecy) ; *Guy de Fontgalland* (ordonnance de son Exc. Mgr Lecoeur, évêque de Saint-Flour). — *Les œuvres laïques en* 1929-1930 *et* 1930-1931. Rapport de M. Maurice Roger au ministre de l'Instruction publique.

— 24 décembre 1932. — *Centenaire du P. Vincent de Paul Bailly et cinquantenaire de la fondation de la Croix* (2 *décembre* 1832-16 *juin* 1883). Suite.

REVUES D'INTERET GENERAL

Nouvelle Revue des Jeunes. — 15 décembre 1932. — *Le mystère de Noël*. Textes de saint Léon. — Yves Comar, *Visite à Thérèse Neumann* (en octobre dernier). Nous reproduisons le passage essentiel sur la vision du vendredi.

« Mon regard va tout de suite à Thérèse couchée dans le lit à gauche. La vue de sa figure me produit un saisissement .Deux larges coulées de sang sortent de ses yeux et descendent sur les joues de chaque côté de la bouche. Ce n'est pas un simple fil, mais chaque traînée a la largeur de deux doigts. Je m'efforce de me reprendre et de détailler l'ensemble de ce que j'ai sous les yeux. L'idée qui me traverse l'esprit est que je ne puis rester longtemps et que je voudrais ne rien perdre de ce que je vois. Près de moi deux ou trois personnes et l'abbé Naber (curé de la paroisse). Tous contemplent en silence Thérèse. Les visages sont recueillis et attristés. L'abbé Naber s'approche de moi et me donne à voix calme et grave quelques explications. C'est pendant l'agonie au jardin des Oliviers que les larmes de sang commencent à couler. Puis suivent toutes les scènes de la Passion. Elles se décomposent en un certain nombre de visions séparées par des poses pendant lesquelles Thérèse ne voit plus rien et retombe épuisée et gémissante sur ses oreillers. Elle conserve cependant le souvenir de ce qu'elle vient de voir. C'est à ce moment que l'on peut lui parler et obtenir d'elle des précisions sur la vision précédente. Je suis arrivé après la vision de la seconde chute de Jésus Voici maintenant, me dit l'abbé Naber, le Sauveur qui passe devant les filles de Jérusalem et les console. Thérèse s'est dressée sur son séant et tend les bras dans un geste d'imploration. Les yeux presque

fermés s'ouvrent; on la voit suivre une scène du regard. Le curé m'explique ses gestes et ses paroles. Certains mots qu'elle prononce sont de l'araméen; c'est ainsi qu'elle vient de dire « Benat Jerusalema... (Filles de Jérusalem... ». Elle entend les paroles du Christ dans la langue où le Christ les a prononcées. En même temps elle souffre de ses souffrances. Sa bouche se crispe et elle tombe sur son oreiller en poussant un faible gémissement. La vision a disparu. Je demande alors à l'abbé Naber s'il peut lui dire quelques mots sur la demande que je lui ai faite. Il me répond qu'il lui a déjà parlé de moi dans l'état extatique qui suit sa communion et il me tend un petit papier sur lequel il a écrit les quelques phrases qu'elle a prononcées pour moi. J'en suis profondément ému. Ce sont quelques mots précis et simples qui répondent nettement à la question que j'avais posée. Ce n'est pas seulement conseil comme le peuvent le donner les confesseurs dans cette matière. C'est quelque chose de plus... une ligne de conduite... un ordre... en même temps qu'un rappel à la confiance dans le Sauveur. A la suite de ces quelques phrases l'abbé Naber a écrit : « Ainsi Thérèse Neumann a parlé dans son état extatique », et il a ajouté sa signature.

« L'abbé Naber me montre le voile de sa tête taché de sang en plusieurs endroits : ce sont les blessures de la couronne d'épines; par moments elle porte légèrement la main au-dessus comme pour chercher à arracher les épines qu'elle croit enfoncées dans sa tête. Sa chemise est maculée de sang, elle aussi à l'endroit du cœur. Les stigmates de ses mains ne saignent pas. L'abbé Naber voit ma question et me répond qu'ils saignent seulement pendant les vendredis de carême et que le vendredi-saint tous les stigmates coulent abondamment, y compris les blessures des épaules que le Christ a reçues pendant la flagellation.

« Thérèse s'est redressée soudain, son visage exprime une pénible souffrance. Elle soupire, ses mains se tendent avec une impression d'impuissance comme dans une aide vaine. Jésus est tombé pour la troisième fois. Elle-même retombe en arrière; elle gémit qu'elle a chaud — et pourtant dans la pièce la température est très modérée. — puis elle se tait comme anéantie... »

Le Correspondant. — 25 décembre 1932. — Dom J.-B. Monnoyeur, *Un grand moine: dom Jean Mabillon*. Fin. — Jean Pozzi, *Nicée*. Récit d'un voyageur.

La Vie intellectuelle. — 25 décembre 1932. — A.-J. Festugières, *Remarques sur les dieux grecs*. Aux sources de la religion grecque. Religion primitive. Dieux à forme humaine et dieux d'Homère. Naissance de l'anthropomorphisme. — M. Jégouline, *L'économie soviétique*. Une étude approfondie du plan quinquennal.

BIBLIOGRAPHIE

VARIÉTÉS

Orientalia christiana, vol. XXVIII, 2e fascicule.

Ce fascicule est rédigé par le R. P. de Jerphanion, S. J., et s'intitule Bulletin d'Archéologie chrétienne. Il renferme le compte rendu de 35 publications récentes, classées sous les titres suivants : 1° Rome. Le sarcophage de saint Laurent ; 2° Syrie, Arabie, Egypte : 3° Asie Mineure : 4° Grèce : 5° Byzance. Influence du théâtre sacré sur l'iconographie ; 6° Balkans et pays slaves ; 7° ouvrages généraux, mélanges, périodiques ; 8° Expositions et congrès ; 9° Le vitrail de la Rédemption à la cathédrale de Lyon. Composition. Influences orientales.

Les ouvrages suivants pourront tenter plus spécialement la curiosité des lecteurs de la R. A. : Butler : Early Churches in Syria. Fourth to seven centuries. Princeton University, 1929. C'est une œuvre posthume éditée par Smith. Après un aperçu général sur la Syrie et ses habitants, on y trouve une histoire très complète de l'architecture religieuse syrienne et des influences diverses qui lui ont donné son caractère. — Dussaud, Deschamps, Seyrig : La Syrie antique et médiévale illustrée. Geuthner, 1931. Bel album de 160 planches accompagnées chacune d'une notice. Cet ouvrage de vulgarisation, composé par des spécialistes très compétents, montre quelles sont les richesses archéologiques du pays et expose les résultats des dernières fouilles. — Kammerer : Petra et la Nabatène. L'Arabie Pétrée et les Arabes du Nord dans leurs rapports avec la Syrie et la Palestine, jusqu'à l'Islam. Geuthner, 1929. L'auteur de ce livre n'a pas la prétention de faire une œuvre de spécialiste. Cependant, M. Dussaud a pu dire de lui « qu'il résume, avec clarté et agrément pour le grand public, toute une bibliothèque et les recherches de plusieurs générations ». — Alpatov et Brunov : Geschichte der altrussichen Kust. Augsburg, Benno Filser, 1932. Cette histoire de l'ancien art de Russie traite de l'architecture, de la peinture et de la plastique. Un album de simili-gravures accompagne le texte. Après l'invasion mongole, une fois constitué l'art proprement russe, les monuments sont étudiés période par période, région par région pour l'architecture, école par école pour la peinture. Un chapitre final, dans chaque partie, donne une vue d'ensemble, et caractérise l'évolution, la nature et la valeur de l'art russe jusqu'à la fin du dix-septième siècle. La question des influences est traitée avec un soin particulier.

A. R.

La Sainte Messe. 64 p., in-16. Bonne Presse, Paris.

Appartient à une collection qui s'intitule « *Guides religieux* ». C'est le guide de la Messe et aussi... d'autres choses. Après vingt-quatre pages de considérations sur la messe, la brochure nous donne des prières pendant la messe, les litanies du Sacré-Cœur, un petit chemin de croix, et des prières avec un examen pour la confession.

V. L.

E. Duplessy. **L'aliment de la Grâce.** 3 brochures de 64 p. in-16. Bonne Presse. 1 fr. chacune; franco 1 fr. 25.

L'Eucharistie mystère.
L'Eucharistie Sacrement.
L'Eucharistie Sacrifice.

Nous avons ici en tracts extraits de la Revue « Le Noël » l'un des chapitres les plus importants du futur volume VIe et dernier du Cours supérieur de religion de l'abbé Duplessy. On y trouve toutes les qualités signalées par la Revue à propos du Tome IV dans la dernière chronique dogmatique.

V. L.

Abbé J. Viollet. **Vers l'avenir : Un essai d'apostolat populaire en banlieue rouge.** In-4° couronne de 24 p., avec 15 illustrations. 3 fr. 75. Paris, Edit. Mariage et Famille.

« C'est... une utopie de croire, peut-on lire dans l'ouvrage du R. P. Lhande, *Le Dieu qui bouge* (p. 178), qu'il suffit, pour civiliser un peuple de mal-lotis, de l'établir dans des logements clairs et propres ; et c'est une utopie encore plus dangereuse de penser qu'on le moralise en lui faisant du bien, simplement dans l'ordre de l'assistance matérielle. Bornons-nous, pour l'instant, à noter l'erreur de ceux qui, même bien pensants, croient devoir établir ces nouvelles cités sur les bases d'une stricte neutralité religieuse. Du point de vue même de la prospérité matérielle, ils font fausse route. Nous connaissons une tentative de ce genre. Nous l'observons avec toute la sympathie due au sincère dévouement de son auteur, mais non sans un certain scepticisme. » Cette « tentative » — le R. P. l'a affirmé explicitement depuis — c'est l'ensemble des fondations sociales et religieuses, sur le plateau de Vitry-Villejuif, de M. l'abbé Viollet. Celui-ci, attaqué publiquement et d'une façon aussi péremptoire, se devait de défendre ses positions doctrinales et pratiques. Il vient de le faire dans un charmant opuscule où simplement il raconte ses efforts. Il a essayé, dans un coin de la banlieue parisienne, l'application d'une doctrine qui lui est chère sur la « séparation nécessaire entre le spirituel et le temporel » : travail proprement religieux autour d'une chapelle pour les catholiques ; travail social autour d'une Maison sociale et familiale pour toutes les âmes de bonne volonté. Quoi qu'il en soit de la réussite et de la généralisation d'une pareille méthode, c'est un essai d'apostolat populaire qu'il faut connaître. Ajoutons que, dans la banlieue lyonnaise, M. l'abbé Remilleux

a tenté, autour de N.-D. de Saint-Alban, une réalisation à peu près semblable.

GASTON LECORDIER.

CAMILLE JULLIAN, *de l'Académie française*. **Au seuil de notre Histoire**, I. 1 vol. in-16 jésus broché, Paris, Boivin, 20 francs.

Premier volume d'une série d'études sur l'installation et la vie des « *premiers hommes de France* » sur le « *sol de France* ».

Dans un style clair et facile, permettant une lecture courante et aisée, l'auteur évoque l'existence de nos ancêtres des cavernes et reconstitue par déductions les groupements sociaux d'alors.

Etude basée sur la connaissance du sol où vécurent nos aïeux, et des monuments qu'ils y dressèrent et dont nous avons encore les ruines : étude attrayante donc et par son fond, et, comme nous l'avons dit, par sa forme.

Le « Fichier » des Revues pour 1931. Prix 2 francs.

Il vient s'ajouter aux sept fichiers déjà parus. Ces huit fichiers forment un recueil de plus de seize mille titres d'articles parus dans 80 grandes revues, dans ces huit dernières années, classés par rang de lettre et pouvant être facilement trouvés.

Le prix des huit fichiers est de 14 francs ; dans un cartonnage spécial : 15 fr. 50.

Le cartonnage seul : 1 fr. 50.

« Editions » de l'Echo des Revues, 9, rue Riguepels, Toulouse.

C/C. Chèques postaux 6655 Toulouse.

Catéchisme illustré par un groupe de Pères et de Mères de famille. Nombreuses illustrations de V. Livache. Tours, Mame et fils.

Cet ouvrage a été conçu d'après un plan entièrement nouveau. Il ne remplace pas le Catéchisme, mais il le complète admirablement en l'expliquant aux enfants et en le rendant vivant. C'est en somme un Catéchisme présenté sous la forme d'une histoire. Il est abondamment illustré.

Il sera d'un grand secours non seulement aux enfants, mais aux prêtres, aux mamans, aux catéchistes, bref à tous ceux qui ont la mission si lourde et si difficile d'apprendre le Catéchisme à la jeunesse. Les enfants le liront avec autant de plaisir qu'un livre de lecture ordinaire.

Trois éditions : 1° Edition courante (26 × 18). Broché : 10 fr.

Cartonné couverture en couleurs : 10 fr.

2° Livre de prix (26 × 18), volume épais, couverture rouge : 8 fr. 50 et 10 fr. 50.

3° Genre album, avec 16 planches en couleurs : 30 fr.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

L'UNIFICATION PAR L'AMOUR

CONNAISSANCE ET AMOUR [1]

1. *Le rapport de l'intelligence et du vouloir*

L'étude de Platon montre la tendance de cet auteur à mêler, jusqu'à les confondre, la connaissance et l'amour, la science et la vertu. La connaissance, chez lui, ne reste pas abstraite et froide ; elle n'est pas l'œuvre de la pure raison : on va à la vérité avec toute son âme, de tout l'élan de son appétition. La contemplation progressive de la Réalité est en même temps une ascension dans l'amour. Ce n'est pas là un aspect occasionnel et secondaire, mais une tendance très profonde du platonisme, qui se manifeste .Science et vertu s'identifient pour Socrate. On ne trouve nulle part, dans Platon, une morale organisée à part de la logique, comme la chose pourra se constater dans Aristote. Et, plus tard, les philosophies qui s'inspireront de Platon traduiront la même tendance à ramener toute la réalité de l'action au savoir. Il est bien facile de s'en rendre compte dans l'étude de Leibniz, pour ne citer que celui-là : toute l'appétition se réduit chez lui à l'effort pour passer d'une perception obscure à une perception plus claire. C'est une erreur, assurément, de ne pas reconnaître le caractère spécifique et irréductible de l'action en tant qu'action — ce serait une prétention insoutenable que celle de mesurer adéquatement l'acte du vouloir

1. Voir la *R. A.* de janvier 1933 : Unité et Morale. Ces pages elles-mêmes faisaient naturellement suite à l'opuscule : « Morale et Métaphysique »; Vanelsche, 41, rue du Montparnasse, Paris, 1932.

d'après une règle rationnelle ; comme si, inévitablement, au bout d'une telle analyse, ne devait pas demeurer un résidu inassimilable à la raison. Mais cette erreur rationaliste n'est pas le fait de Platon. Que des distinctions nécessaires soient absentes de son point de vue : il faut bien l'avouer. Morale et science ont chacune leur domaine et ne se recouvrent pas ; leurs démarches ne sont pas nécessairement parallèles. Mais il reste bien que dans Platon l'unité vitale du sujet pensant et agissant se trouve mieux sauvegardée, que chez Aristote par exemple, et cela parce qu'il a su envisager, dans une plus haute synthèse, le mouvement qui porte l'âme tout entière à la recherche et à la conquête de la Réalité — qui est à la fois Vérité et Bonté.

Il y a intérêt, cependant, à marquer d'abord la distinction du connaître et du vouloir : le souci même de réalisme invite à ne pas les confondre. La réalité est foncièrement une ; mais elle présente de multiples aspects. Le mouvement par lequel s'opère l'intellection et celui par lequel s'opère l'appétition intellectuelle, sont deux mouvements différents, et même contraires — ce qui pose entre intelligence et volonté une distinction réelle, qu'il faut admettre avec saint Thomas. Le connaître nous porte à nous assimiler, à nous-mêmes, les choses extérieures, grâce à une double transformation qu'il fait subir, au sujet d'une part, à l'objet de l'autre, dans le contact qu'il réalise entre eux. On dit couramment que la raison nous fait devenir, par son exercice, *quodammodo omnia*. Qu'est-ce à dire ? Au profit de qui s'opère, en définitive, l'assimilation : tel est le critère qui permettra d'apprécier exactement ce qui se passe dans l'intellection. L'objet matériel ne peut impressionner l'intelligence qu'une fois modifié et comme spiritualisé par celle-ci, qu'une fois devenu participant des caractères de l'intelligible, de l'universalité, pour signaler le plus saillant, qui suppose l'immatérialité. Ainsi doit-il se prêter à l'action de notre pouvoir abstractif. A cette condition, établi en connaturalité et en ressemblance avec la raison, il est désormais susceptible de s'imprimer en elle, d'y graver à son tour sa ressemblance. Il y a, on le voit, assimilation mutuelle de l'objet et du sujet. Car l'intelligence, en connaissant la chose ainsi transformée par son opération, devient elle-même semblable à l'image spiritualisée de cette chose, et s'y identifie en quelque façon. Mais qu'on le remarque bien : c'est

au profit du sujet connaissant qu'en définitive s'est réalisée cette mutuelle transformation. C'est le sujet qui s'est enrichi par un emprunt intellectuel d'être, par l'acquisition mentale d'une nouvelle essence. Le mouvement que manifeste le connaître est bien, on le voit, d'intrasusception, comme l'opération nutritive elle-même. La chose connue perd ses caractères concrets, individuels, pour se transporter idéalement dans l'esprit, sous une autre forme. De l'intérieur à l'extérieur, telle est la direction qui se révèle ici. C'est en un sens exactement contraire que s'accomplit le mouvement volontaire. L'amour s'accompagne d'extase, c'est-à-dire qu'il fait effort pour sortir de lui-même, pour s'assimiler — en se transformant lui-même — à l'objet aimé dont il veut reproduire en lui les caractères, auquel il cherche à s'identifier. C'est du dedans au dehors que s'opère le changement. C'est d'objectivation qu'il s'agit, et non plus de subjectivation comme dans la connaissance. Il ne s'agit plus de transporter en soi, pour s'en enrichir, l'image d'une chose ; mais de se transporter soi-même en autrui pour s'enrichir à deux. De part et d'autre, c'est bien d'après le terme qu'il faut spécifier et qualifier chacun des mouvements : et sous ce rapport, connaissance et appétition apparaissent comme réellement distinctes.

Mais il y a intérêt — et nécessité — à retrouver cependant, une fois la distinction bien marquée, l'unité profonde du connaître et du vouloir. Quel désir se révèle, dans l'ascension décrite par le « Banquet », sinon celui de parvenir à son propre achèvement par le contact avec la Réalité, d'obtenir en définitive sa propre unification par le retour à l'Unité ? Que le réel soit présenté sous forme de beau ou de bien : il importe assez peu. Mais dès lors se manifeste la parenté des deux opérations dont il fallait précédemment signaler les directions inverses : dans son effort pour connaître, comme dans son effort pour aimer, l'être poursuit — sous des formes différentes — le même but d'enrichissement. C'est une même tendance unificatrice égocentrique et solitaire ; on agrège à sa propre personnalité autant qu'on le peut du réel, par abstraction de l'intelligible. Le résultat est bien d'accroître les ressources vitales du sujet connaissant : il devient plus riche ; et plus son savoir se perfectionne, plus la synthèse devient forte, plus l'unité mentale se resserre. Le pro-

grès intellectuel ne consiste-t-il pas surtout à rattacher à des sommets de plus en plus élevés, à rattacher s'il est possible à une clé de voûte unique le morcellement indéfini des connaissances de détail ? Comprendre, après tout, c'est voir le multiple sous l'angle de l'unité — et plus haute est la compréhension, plus d'objets aussi sont étreints par l'esprit d'un seul et même regard. Ainsi l'être, en gagnant en savoir, devient plus un. Il s'accroît en être, puisqu'il s'accroît en vérité. Mais dans cet enrichissement de lui-même, dans cette joie de connaître, il reste seul. Suffira-t-il à l'homme, cependant, de beaucoup connaître, de comprendre toutes choses — s'il était possible, pour éprouver la satisfaction totale de son désir ? On sait ce qu'il faut penser du connaître pour connaître : le dilettantisme est une déviation de l'instinct naturel, et la pure science, loin de désaltérer, finit par dessécher l'âme. Connaître, pour aimer : tel est l'ordre. La véritable unité que recherche l'être, n'est pas l'unité solitaire, mais l'unité à deux — comme l'analyse de l'amour le montrera plus loin. Ce à quoi aspire l'homme, sans toujours bien s'en rendre compte, c'est à une communion amoureuse et féconde. Et il faut retenir la formule du « Banquet » comme résumant exactement l'aspiration humaine : engendrer dans la beauté. Alors le connaître prendra son vrai sens : il ne suffit pas à l'homme d'enrichir son esprit, il veut faire part à quelque autre de sa richesse, engendrer en un autre la vérité qu'il a acquise pour son compte. Dans tout intellectuel, si pur intellectuel qu'il paraisse, sommeille un appétit de beauté et de bien, un désir d'union et de sympathie, disons un instinct de paternité. Ce n'est qu'en se mutilant soi-même et en se faisant beaucoup souffrir, qu'on arrive toujours incomplètement, à la solitude morale. Qu'on l'observe bien en effet : l'âme religieuse n'est pas seule au fond d'elle-même — et c'est elle, en réalité, qui a trouvé l'unique nécessaire, le parfait assouvissement de son désir. Mais pour l'homme, ce serait folie et illusion pure de prétendre trouver dans la solitude de son être la satisfaction de ses tendances profondes. Dieu lui-même n'est pas solitaire en sa Trinité : et c'est bien la meilleure preuve que si la perfection réside en l'unité suprême, la béatitude requiert un don de soi et une fécondité. En cela s'opère l'unification véritable de l'être, bien plus réellement que par le simple connaître. Par là peut

s'interpréter la démarche si variée du cœur humain. Le seul malheur pour l'homme, c'est de se méprendre sur la vraie portée de sa tendance profonde. On voit cependant comment, loin de s'opposer, connaissance et amour se supposent, s'aident et se complètent : connaître pour aimer, aimer pour connaître — mais s'il faut marquer, dans cette recherche de l'être sous forme de vérité et de bien, une subordination définitive, elle consiste à ramener à l'amour la totalité du désir de l'action — parce que l'unification de l'amour est plus haute et plus enrichissante.

2. *La Foi*

Il faut dès lors essayer de marquer la hiérarchie des vertus surnaturelles qui font connaître et aimer à l'homme de façon immédiate la réalité suprarationnelle — c'est-à-dire de la foi et de la charité. Aussi bien, le problème est facile, en un sens : car la réponse se trouve clairement dans l'Ecriture : il s'agit d'expliquer, plutôt que de découvrir la subordination qui y est exprimée. Connaître le supra-rationnel pour aimer surnaturellement : tel est l'ordre. La foi, à elle seule, séparée de la charité, est une foi morte. Il faudra, le moment venu, chercher la raison profonde de cette subordination du connaître au vouloir, de la foi à la charité sur le plan surnaturel. Mais peut-être pouvons-nous, dès maintenant, deviner à quel critérium il faudra se rapporter en définitive : Au point de vue surnaturel comme au simple point de vue naturel, tout le problème de la réalisation humaine est un problème d'unité. Adhaerere Deo : adhérer à Dieu par l'intelligence, adhérer à Dieu par la volonté. Assurément la foi joue un rôle important dans l'établissement du contact immédiat avec Dieu.

Il faut savoir gré à Platon d'avoir pressenti, au delà du morcellement conceptuel, une unification intellectuelle plus haute. Ce à quoi aspire toute sa philosophie, c'est à une vision du réel dans l'unité : l'idée du Bien, comme la Beauté parfaite, est unique. Mais pour la raison laissée à elle-même, l'idéal d'une pareille ascension demeure un rêve, le désir reste une velléité. Cet élan de l'âme ne pourrait aboutir que s'il plaisait à Dieu de se communiquer lui-même. C'est quelque chose déjà, pourtant, que d'avoir eu la divination d'une vision intellectuelle unifiante

— qui est, d'ailleurs, en même temps qu'une satisfaction de l'esprit, un assouvissement de la volonté ; qui est amour autant que connaissance. C'est dans ce sens qu'on pourrait considérer Platon comme un annonciateur de la foi — et non en prétendant trouver chez lui des vérités qu'il ne pouvait connaître.

Ce qui n'était que rêve est devenu réalité. Et c'est le grand avantage de la foi que de mettre l'esprit de l'homme en contact immédiat avec l'Esprit de Dieu. Sans doute son mérite consiste bien à révéler de nouvelles connaissances, inaccessibles à la raison ; à confirmer sur des points importants le savoir rationnel. Mais ce n'est peut-être pas son rôle principal. Elle permet bien de pousser plus loin l'unification de la pensée, elle prépare une unification plus haute par l'amour : Qu'on songe, par exemple, à ce que, d'un tel point de vue, la raison et la volonté ont gagné à la révélation trinitaire d'un Dieu Père, d'un Fils qui est Verbe, d'un Esprit qui est Amour. La foi est un enrichissement — et nullement une humiliation de l'intelligence humaine. Mais le gain principal qu'elle procure est difficile à apprécier en langage conceptuel : il réside dans un contact suprarationnel, surnaturel, immédiat, qui s'établit entre l'intelligence humaine, et Dieu, qui est Vérité. Plus que le contenu de la foi, qui ajoute à la connaissance, sur le témoignage de Dieu lui-même, c'est cette immédiation qu'il importe de considérer, c'est elle qu'il faut apprécier par-dessus tout. Car enfin, si enrichissant que soit cet apport de concepts nouveaux, il reste que l'expression en demeure nécessairement bien pauvre et bien déficient. Comment pourrait-il en être autrement, lorsqu'il s'agit pour la raison, même aidée par la grâce, d'expliciter les choses de Dieu? Mais au delà de cette traduction conceptuelle et discursive de l'objet divin tel qu'il se révèle à la raison, il y a place pour un contact plus intime, pour un enrichissement plus total, pour une révélation plus haute : seulement, dans l'état présent, l'homme ne peut encore contempler à découvert la réalité qui lui est ainsi intellectuellement donnée. La vertu infuse de foi, en mettant notre esprit, en communion intime avec l'Esprit, réalise du même coup — mais dans l'obscurité — l'unification de notre connaissance. Le « connaître comme Dieu connaît », pour reprendre une idée de Malebranche, n'est obtenu que par la foi. Celle-ci est donc la plus parfaite ébauche, ici-bas, d'unification intel-

lectuelle, puisqu'elle nous fait participer, au delà des concepts rationnels, à cet acte — qui est Dieu même — par lequel Dieu connaît ce qu'Il est.

On voit ici quelle place il faudrait assigner à la foi dans la hiérarchie de ces modes de connaître qui s'appellent concept, intuition, vision béatifique. Le concept nous fait atteindre la réalité, mais abstraitement : il nous donne une coupe schématique de l'objet, exacte, mais imparfaite. Quand il s'agit de connaître le pur intelligible, le concept ne jouit plus que d'un pouvoir analogique. Il faudrait pour étreindre l'intelligible pur ; pour saisir dans sa totalité l'objet concret, même matériel, une intuition, supérieure au concept, qui envisage le réel par l'autre face — en l'abordant, non par le côté intelligible dans une communion d'esprit pur, avec une pure réalité spirituelle. Une telle connaissance ne serait pas d'ailleurs pénétration parfaite de l'objet : car pour savoir de l'être tout ce qu'on en peut savoir, il faut être l'être lui-même. L'intuition suppose donc une connaturalité parfaite entre l'objet intelligible et l'intelligence qui connaît : elle est au-dessus de l'abstraction. Elle est le privilège de l'esprit affranchi de tout conditionnement matériel.

Quant à la vision béatifique, elle est le privilège naturellement exclusif de Dieu. Il ne saurait en être autrement — puisque l'opération suit l'être. Elle ne signifie rien d'autre que la connaissance immédiate de Dieu, tel qu'il est, par Dieu lui-même, ou, à un degré inférieur assurément, par celui à qui il plairait à Dieu de faire part de cette grâce. Tels sont les trois degrés qu'on peut établir dans le connaître, en tenant compte à la fois de la nature du sujet et de la nature de l'objet — quand il s'agit d'opération intellectuelle.

Quant à la foi, si nous en considérons le contenu, il s'exprime nécessairement en concepts — qui nous font connaître analogiquement, par influence suprarationnelle, l'intimité de Dieu, ou du moins quelque chose de cette intimité. La foi n'est pas une intuition au sens ordinaire de ce mot : celle-ci nous est actuellement inaccessible. Elle est quelque chose à la fois d'inférieur et de supérieur à l'intuition : inférieure psychologiquement, puisqu'elle ne réalise pas le contact, en pleine clarté de l'esprit avec l'intelligible à connaître, la foi est métaphysiquement très au-dessus d'une intuition naturelle : puisqu'elle établit, étant d'essence

surnaturelle, un contact suprarationnel, immédiat, avec la réalité même de la Vérité divine. Elle s'apparente donc à la vision béatifique — encore que celle-ci relève plus de l'amour que du connaître, contrairement au sens ordinaire de ce mot. Elle établit un contact immédiat, d'ordre intellectuel, avec Dieu lui-même — mais d'une façon encore voilée : l'intelligence, par cette vertu, s'avance au delà des possibilités rationnelles, en pleine terre divine ; mais sans pouvoir se rendre compte (incapable de percevoir la Lumière de Dieu), de la richesse de l'objet qui lui est donné. La foi est ainsi, si l'on veut, une intuition obscure, mais une intuition surnaturelle — et un prélude de la vision. Par elle, l'intelligence dépasse les possibilités rationnelles : il faut ajouter qu'elle ne le fait qu'au moyen d'une volonté aidée de la grâce — et c'est de là que procède l'obscurité de la foi. Celle-ci nous montre ainsi — une fois de plus — que la volonté s'avance plus loin que l'intelligence : ce qui n'est pas contestable dans l'état présent, ce qui sera à examiner du point de vue de la réalisation humaine définitive. Il y a une suppléance, par la volonté, de l'intelligence déficiente.

Nous rejoignons ici la doctrine de la sagesse chrétienne, telle que saint Paul l'expose au début de la première aux Corinthiens. Où est la sagesse mondaine, le sage suivant le monde ? Ne sont-ils pas, par Dieu, convaincus de folie ? Ne se sont-ils pas prostitués au culte des idoles ? La croix du Christ, au contraire, a beau être pour les Juifs un scandale, et une folie pour le monde : elle est pour les convertis de l'Evangile force et sagesse. Ce qui est simplicité et faiblesse — en soi, peut devenir de par Dieu plus perspicace et plus vigoureux que toute ressource humaine. C'est qu'il y a une sagesse, selon Dieu — bien supérieure à la sagesse du monde, une sagesse cachée, que Dieu nous a prédestinés à connaître par la foi. Ni l'œil ni l'oreille de l'homme ne peuvent se faire une idée de sa profondeur et de sa richesse. Mais Dieu nous en a fait part au moyen de son Esprit. Nul ne saurait pénétrer les profondeurs secrètes de la pensée humaine, si ce n'est l'esprit de l'homme, qui est intime à lui-même. Et de même personne ne peut connaître les choses de Dieu, et en scruter les profondeurs, si ce n'est l'Esprit de Dieu lui-même. Mais c'est cet Esprit, précisément, que nous avons reçu en qualité de chrétiens, pour que nous puissions connaître les dons que

Dieu nous a faits. Ainsi possédons-nous une doctrine bien supérieure aux paroles de la sagesse humaine, inexprimable en langage simplement humain. Par là est indiqué le contact immédiat, établi par la foi et par la grâce, entre l'intelligence de l'homme, et l'Esprit de Dieu. Le Christ, qui nous donne l'Esprit, devient ainsi, très véritablement, notre sagesse, par la participation qui nous est accordée en lui à la Sagesse même de Dieu. Le Christ est d'ailleurs, dans sa personnalité, Verbe et Sagesse, au sens substantiel. Si l'on peut parler d'illumination de la raison par le Verbe, à un point de vue naturel (à la suite de saint Augustin et avec Malebranche), à plus forte raison le peut-on d'une illumination surnaturelle, sous l'influence de l'Esprit. Que la raison soit actuellement incapable de se rendre clairement compte des richesses divines qui sont ainsi mises à sa disposition, et d'inventorier son trésor intellectuel ; qu'elle n'ait même pas à sa disposition le langage et les concepts qui lui permettraient de traduire cette réalité transcendante : il importe assez peu. L'essentiel est bien que le contact soit réellement établi entre l'esprit humain et l'objet divin de connaissance, dans une immédiation surnaturelle due à l'influence de l'Esprit de Dieu. De ce point de vue, l'unification de la vie intellectuelle de l'homme apparaît comme réalisable autant qu'il se peut — à l'image de l'unité parfaite de la Pensée divine.

3. *Amour et Charité*

Mais l'unité ne peut nous être donnée en définitive que par l'amour : la foi prépare la venue et le règne de la charité. On sait comment saint Paul a marqué magnifiquement la prééminence de cette dernière. Il ne servirait de rien de parler les langues des anges et des hommes, si l'on ne possédait la charité : on serait semblable à l'airain sonnant, mais creux. Aurait-on l'esprit de prophétie, la connaissance de toute science et de tout mystère, et la foi même, de façon à transporter les montagnes, sans la charité on ne serait rien. La charité ne passe point : alors que les charismes et les sciences auront leur temps. Notre connaissance partielle et obscure fera place à la lumière de la vision : la foi n'aura plus de raison d'être. Mais la charité demeure.

Ce texte pose un délicat problème en ce qui concerne la destinée humaine et la nature de la béatitude. Car il semble diffi-

rile de négliger la part de l'amour au profit de la connaissance, et de trop insister sur l'aspect spéculatif de la vie éternelle, si l'on veut tenir exactement compte des paroles de l'Apôtre. On serait amené sans doute à réserver un rôle considérable, peut-être prédominant, à la volonté — parvenue au terme — et sous ce rapport, la conception trop aristotélicienne que manifeste saint Thomas au début de la 2ae, appellerait sans doute quelque réserve. Mais pour être en état de juger d'une pareille question, il est utile et même nécessaire d'examiner au préalable l'importance vitale de l'amour pris en lui-même.

Si l'amour est, en un sens véritable, le tout de l'homme, c'est à son caractère vital qu'il le doit en effet. On ne nie pas que l'opération intellectuelle ne soit une image — ou peut-être un modèle de génération. La méditation de la Paternité divine nous fait mieux comprendre la portée de notre opération mentale. L'idée de génération pourrait peut-être servir à ramener à l'unité les aspects divers des actions humaines ; et on dirait alors avec Platon que tout, dans la vie, consiste à engendrer dans la beauté. Mais il s'agit précisément de savoir où se trouve l'image la plus parfaite d'une telle fécondité, si c'est dans la conception intellectuelle ou dans l'amour — ce qu'il y a en somme de plus vital, de celui-ci ou de celle-là. Nul doute que l'équation entre aimer et vivre ne soit plus aisée à poser que celle entre vivre et penser. La pensée est féconde et vitale : c'est vrai, mais elle nous laisse dans notre solitude. Au contraire l'excellence de la fécondité et de la vitalité de l'amour se manifeste dans l'union à deux qu'il réalise.

Aussi bien trouverait-on une justification de cette conception dans l'expérience psychologique du grand nombre. Car les purs intellectuels, — pour s'exprimer en langage courant — sont assurément des exceptions. On pourrait même soutenir sans paradoxe que le spéculatif à l'état pur n'existe pas. La considération métaphysique de l'homme oblige à le reconnaître : comment l'être humain ne serait-il pas appétition, en même temps que pensée ? Comment pourrait-il détruire en lui-même — au prix des plus coûteux efforts — tout un aspect de sa nature et une part essentielle de ses tendances ? Les hommes se font facilement illusion dans le jugement qu'ils portent sur autrui ; on se fait parfois illusion à soi-même : mais la réalité n'en est pas changée pour

autant. Ainsi tel passera — malgré lui peut-être — pour un pur mécanisme cérébral, alors qu'au fond de lui-même retentit douloureusement l'appel du cœur, qui devra se garder d'exprimer sa détresse. Il y a plus étrange encore, et tel qui se croyait lui-même libéré de toute servitude sentimentale, de tout appétit d'amour, se révèle soudain à lui-même comme un passionné et un tendre. Faut-il rappeler l'exemple si suggestif de M. Sixte dans le « Disciple », et le cas étudié dans le « Nœud de vipères » de M. Mauriac ? Bien souvent c'est l'incompréhension — et parfois la méchanceté des hommes qui oblige certaines natures peu expansives à renfermer farouchement en elles-mêmes une bonté réelle, qu'un peu de sympathie et de délicatesse aurait fait s'épanouir. En tout homme sommeille, inaperçu peut-être, un besoin d'amour. La science ne parviendra jamais à elle seule à tromper cette attente : assurément elle ne peut prétendre à être le tout de l'homme. Mais l'on voit au contraire des ignorants trouver dans une existence familiale profonde et pure une satisfaction totale de leur désir. C'est au grand nombre qu'il faut donner raison ici : sans doute est-il assez qualifié pour interpréter correctement le mouvement spontané de la nature.

Aussi faut-il reconnaître la supériorité psychologique et morale du point de vue platonicien. On a beau jeu à critiquer certaines aberrations de la « République » : Platon a pu se tromper en ce qui concerne des conceptions de détail, qui intéressent d'ailleurs immédiatement l'organisation politique de la Cité. Il s'agit simplement ici de noter la direction générale de sa morale : or celle-ci a fait à l'amour la place qui lui revient. Le fameux texte du « Banquet » où Socrate rapporte son entretien avec Diotime, serait à reprendre ici pour établir la prééminence de la notion d'amour. Après que chacun des convives a essayé, à sa façon, de faire l'éloge d'Eros, Socrate, d'un point de vue strictement philosophique, montre dans l'ascension vers la beauté, sous l'aiguillon de l'amour, le mouvement spontané et authentique de la nature. L'intervention d'Alcibiade aura l'avantage de bien déterminer, finalement, de quel amour il s'agit pour Socrate — et de le justifier, s'il en était besoin, de toute équivoque déshonorante. Il y a là une interprétation psychologiquement exacte du désir humain, qui pousse à aimer le beau sous toutes ses formes — et il faudrait ajouter : le bien, qui, dans la réalité, lui est

identique. On y trouve aussi l'indication d'une ébauche de discipline morale ; et l'esquisse d'une purification progressive, qui permette à l'âme d'entrer finalement en contact avec la réalité divine. C'est à bon droit que ces idées essentielles se rattachent à la notion d'amour. Il faudrait d'ailleurs compléter le point de vue du « Banquet », par celui du « Phédon ».

La notion d'amour, cependant, demande à être analysée avec plus de précision — à cause des nombreux contre-sens dont elle est l'objet. L'amour semble devoir se définir par l'idée de donation, et par celle d'unité désirée et recherchée. Que l'amour essentiellement soit don : l'amour maternel en est une preuve frappante. Toute la raison d'être d'une mère est de se donner à son enfant : don de l'existence payé par la souffrance, de l'éducation, du dévouement quotidien. Mais le désir d'unité n'est pas moins visible : l'enfant a d'ailleurs commencé par se confondre presque avec sa mère, dans une vie mystérieuse intimement liée à celle dont il procédait. Tout le monde sait quel héroïsme représente parfois, pour un cœur maternel, le consentement à une séparation, rendue tôt ou tard nécessaire — ce qu'il en coûte, à une mère, de voir, le moment venu, l'enfant quitter le foyer originel pour en fonder un autre — et consacrer désormais ses pensées et ses affections à une autre femme, qui aura naturellement la préférence. Relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae. Le don maternel était-il bien sans arrière-pensée ? Oui, sans doute ; mais il visait, comme tout amour, à créer avec l'objet aimé une unité permanente. Le déchirement de cette unité ne peut s'opérer sans souffrance.

Mais on pourrait choisir un autre exemple dans le champ de la paternité spirituelle : direction de conscience, ou tâche pédagogique. Qu'il s'agisse du prêtre ou du simple professeur, une affection se crée entre lui et celui à qui il donne ses soins — affection qui a pour principe le dévouement. Car si l'amour appelle le don, il est également vrai que le don, consenti par simple devoir, engendre l'amour : on s'attache à ceux pour qui on se sacrifie. Sur ce plan des réalités spirituelles, existe aussi une fécondité, et la plus excellente : le professeur doit éveiller l'esprit à des vérités nouvelles, en continuité avec les acquisitions antérieures du sujet. Le prêtre doit faire éclore dans l'âme, puis faire progresser, la vie morale et religieuse. Que ce travail ne

s'accomplisse qu'au prix du don de soi, l'expérience le montre. Le vrai professeur, le vrai directeur, doit en donnant de sa compétence, s'oublier lui-même dans l'intérêt de l'élève ou du dirigé. Il se passe quelque chose de très analogue au cas de l'amour maternel ou paternel, plus caractéristique encore : car l'enfant porte par nature la ressemblance des parents — tandis qu'ici la ressemblance est à créer, et la paternité s'exerce à un titre supérieur, dans les choses de l'âme. Dans cet esprit qu'il assouplit, dans ce cœur qu'il forme, le maître va marquer nécessairement son empreinte. Et ainsi l'unité se crée entre le père spirituel et le disciple — parenté d'âme, profonde, intime, qui est pour tout homme conscient d'une telle mission une source de joie très vive. Mais l'élève ne va pas rester toute sa vie sous la coupe du maître ; et l'éducation doit préparer à aborder franchement, par soi-même, les responsabilités à venir. Il faut donc prévoir et commencer, faciliter l'œuvre progressive de ce détachement : c'est le rôle du maître, non moins essentiel que le travail préalable. Ce sacrifice représente en réalité un don nouveau, le don suprême — le plus coûteux, et le plus méritoire, celui qu'un égoïsme raffiné, sous le prétexte du zèle, refuse parfois de faire. On veut, dit-on, dans l'intérêt de l'enfant, du jeune homme, continuer à exercer sur lui une bonne influence. Mais en vérité, on s'expose seulement à gêner le travail d'un autre, et à rendre pusillanimes, par excès de tutelle, des âmes dont il aurait fallu se détacher dans leur intérêt supérieur. L'unité serait demeurée : mais transposée sur le plan de l'invisible. A cette subtile tentation un bon nombre ne savent pas échapper. En tout cas, c'était l'intérêt de ces exemples, l'amour apparaît bien comme un effort pour donner, pour donner de soi, pour se donner soi-même ; et dans ce don à la personne aimée, pour réaliser avec elle l'union autant qu'il est possible. Le tout sera de distinguer les formes d'amour où l'union doit demeurer, de celles où elle est destinée, par nature, à se relâcher et à disparaître.

Ainsi se trouvent exclues de la notion d'amour, ainsi devraient être exclues de l'emploi même de ce terme, des contrefaçons auxquelles on se laisse prendre couramment, par la complicité même du langage .On parle en effet d'amour de concupiscence. Et l'on dira de l'enfant qu'il aime une friandise, de l'amateur d'art qu'il

aime les beaux tableaux. On aime, dit-on, telle compagnie à cause du plaisir qu'on y trouve. On commet là un abus de vocabulaire ; et on oublie que l'amour, par essence, doit être désintéressé. On confond une concupiscence, d'ordre sensible, ou même d'ordre intellectuel, avec le véritable amour qui est le don de soi et oubli de son propre intérêt. La raison de cette critique est simple : dans ce prétendu amour, le mouvement tend à agréger un objet de jouissance à la personnalité du sujet, qui s'en trouve enrichi, mais n'en demeure pas moins solitaire. C'est là une forme d'égoïsme, irréductible à l'amour. Que de fois l'amour, au sens passionnel que le mot obtient couramment, se borne ainsi à une concupiscence, aussi grossière, aussi égoïste, aussi desséchante, et plus ruineuse peut-être que les autres. Le langage et la psychologie vulgaire sont remplis de telles confusions, qui préparent des contresens en matière de sentiments et des erreurs morales.

On parle encore d'amour de complaisance : en un sens plus acceptable. Car ici, les deux termes accouplés ne sont pas inconciliables. Il est naturel à l'amour de se complaire dans le bien de l'objet aimé. C'est même là une marque d'un désintéressement véritable. Des prières comme le Gloria in excelsis expriment admirablement, en matière religieuse, cette satisfaction amoureuse d'une âme contente du bien divin, en admiration devant l'excellence divine. Il y a dans un tel sentiment oubli de soi et don ; il y a en même temps conscience d'une unité véritable, qui fait considérer le bien de l'aimé comme son bien propre, et qui est la véritable raison d'une telle joie. Cependant il ne faudrait pas confondre l'amour en acte, dans sa réalité spécifique, avec ce qui en est une simple conséquence. La complaisance est, en quelque façon l'épiphénomène de l'amour parvenu à son terme ; et une marque qui permet de reconnaître sa présence. Mais ce n'est pas l'amour lui-même, qui est don et recherche d'unité.

Voilà pourquoi l'amour s'adresse véritablement aux personnes et non aux choses. L'amour est chose personnelle : il va de la personne à la personne ; il représente le don de quelqu'un à quelqu'un d'autre pour s'unir dans la communauté des biens et des âmes. Il est actif, il est l'action même ; il cherche l'objet capable de rassasier son désir ; et l'ayant trouvé, il le tient. La puis-

sance n'est ici, comme partout, qu'épiphénomène. L'essentiel est l'enrichissement et la perfection de l'être, que procurent le don et l'union. Socrate a raison de faire d'Eros le fils de la Pauvreté, car la créature est stimulée à l'amour par le sentiment de son indigence. L'amour cependant doit s'entendre en un sens plus large et plus haut : cet acte qui porte une personne à se donner toute entière à une autre existe éternellement en Dieu, comme la foi nous l'apprend. Loin d'être là l'effet de l'indigence, c'est au contraire une conséquence de la richesse surabondante de l'être divin. En Dieu seul, l'amour est don total et unité parfaite, dans un acte unique et éternel.

Mais si l'amour présente de tels caractères, on voit aussitôt combien il importe de ne pas se méprendre sur la qualité de celui à qui on se donne pour s'y unir. L'amour réalise, on le sait, une assimilation de celui qui aime à l'objet aimé. On peut se tromper grossièrement en matière d'amour ; et l'erreur est funeste. La plupart des hommes contaminent cette notion et cette réalité sacrée en transposant sur le plan inférieur de leurs préoccupations corporelles ce qui, de soi, devrait s'entendre d'abord des réalités de l'esprit. D'où une déviation presque générale du sens des vocables qui expriment les choses de l'amour. C'est procéder exactement au rebours de la manière convenable. Ce n'est pas pas en bas, et d'une façon physiologique, qu'il convient d'interpréter le mouvement de l'amour. Mais par en haut, dans le sens spirituel. Et telle est bien la leçon du « Banquet. » Nul dialogue de Platon n'est aussi caractéristique de l'esprit véritable de Socrate et de son disciple. Qu'on examine donc l'amour sexuel, en lui-même, dans sa physiologie exacte : il n'est pas besoin de fausse pudeur. Mais qu'on ne rapetisse ni ne profane une réalité qui, même à son degré inférieur, est marquée d'un caractère sacré. Examiné dans sa signification spirituelle la plus haute, l'amour même sexuel livre bien plus aisément son secret.

L'amour sexuel doit être rapproché de l'amitié : ce sont là en effet les formes les plus véritables et les plus complètes de cette réalité. Et l'on en voit aisément la raison. On a défini plus haut l'amour par le don et la recherche de l'unité. Mais il a bien fallu constater que l'unité obtenue par l'amour au prix du don devait souvent, dans l'amour maternel par exemple, se relâcher

au prix d'un renoncement nouveau. On n'arrivait donc qu'à une union temporaire et imparfaite. Mais c'est que le don aussi n'était pas complètement réciproque : l'enfant ne se donne pas aux parents de la même façon que les parents aux enfants — ni non plus les disciples à leurs maîtres comme les maîtres à ceux qu'ils ont formés. Cette sorte d'amour ne remonte pas : le proverbe a raison, et la chose est normale. A ce point de vue apparaît d'ailleurs la nécessité d'une compensation — sur un autre plan — à ce don qui demeure sans retour véritable, à cette union ébauchée pour être bientôt brisée. Il est normal que les parents et les maîtres s'y retrouvent finalement — en valeurs divines : ils n'auront pas travaillé dans leur intérêt temporel. La nature cependant recherche un don mutuel et une unité permanente. C'est l'amour sexuel qui présente l'image la plus visible de cette tendance : cette image se trouve dans l'appétit qui pousse l'homme et la femme à ne faire qu'une même chair, dans une même espérance de fécondité. Qu'on élève cependant son regard au-dessus de la physiologie de pareil acte. Il y a là l'ébauche la plus courante, la plus naturelle de l'amour véritable. C'est l'esquisse d'un don total qui se révèle dans cet élan de deux corps l'un vers l'autre : don intime et inconditionné, dans sa conformité aux lois de l'espèce. Il s'agit d'union permanente aussi, indissoluble — pour des raisons que la psychologie suffit à justifier. L'unité corporelle est réalisée : erunt duo in carne una. Et les époux seront portés à resserrer leur union de façon continue dans leur manière de vivre. Don et union : les deux traits de l'amour sont ici fortement marqués, mais à la manière corporelle. En réalité, l'amour sexuel invite à regarder vers une autre donation, qui doit achever celle des corps ; vers une autre union supérieure au rapprochement physique ; vers une autre fécondité plus haute et plus belle. L'amour sexuel est incapable de rassasier pleinement l'âme humaine. On ne l'abaisse pas en reconnaissant ses limites. Ce que recherche l'homme dans cet acte physiologique, c'est la pénétration des âmes. Rares sont ceux qui se contenteront de la simple brutalité d'une satisfaction charnelle. L'homme a besoin d'autre chose — et il se méprend souvent, trompé par un mirage d'imagination, dans l'oubli de la loi sainte et sage de Dieu Mais cette insatisfaction même, qui demeure au terme de cette sorte d'amour,

si parfait qu'on le suppose, est une preuve que l'homme aspire à une pénétration plus parfaite, à un don meilleur, à une union plus haute — permanente et rassasiante.

En réalité, l'amour sexuel vise à atteindre l'amitié. Ici encore, il faut se dégager de certains abus du langage, par grossièreté ou banalité. Le mot finit par être vidé de son contenu, à force d'être vulgarisé. Au sens philosophique, il faut entendre par amitié l'union spirituelle par le don mutuel de deux âmes. Assurément la nature n'a pas destiné nécessairement telle âme à telle autre. L'amitié ne peut naître que d'un choix libre. Autre chose une relation d'utilité ; autre chose une amitié véritable. Il n'y aura d'amitié que là où les âmes seront entrées en contact intime — ce qui est rare, même dans le mariage, ou l'incompréhension mutuelle se glisse si aisément, dès l'origine. Il faut qu'il n'y ait nulle réserve dans le don : préoccupations, pensées, affections doivent être connues de l'autre et lui être communiquées. Le don doit être réciproque et la confiance absolue entre les amis : la méfiance ruine aussitôt l'amitié. Aussi, qu'on se mette en garde contre certaines ébauches d'amitié où le don mutuel total sera finalement impossible, en raison de la siuation respective des deux intéressés. Cet avortement pourrait coûter cher à la sensibilité. On voit, au simple énoncé de ces caractères essentiels, que l'amitié, par nature, est exclusive : il n'y a pas d'amitié à trois ; et l'expression d'amitié particulière, entendue au sens étymologique, constitue un pléonasme. Et sans doute l'amitié est-elle unique : on la connaît une fois — quand on a rencontré dans un autre l'assemblage de traits communs et de dissemblances qui donne du prix au commerce des âmes. Telle est la forme suprême de l'amour, parce qu'elle est, par nature, spirituelle, sans réserve, unifiante — plus dégagée de l'égoïsme corporel .On dit qu'un frère est un ami naturel : on devrait dire surtout que les époux sont voués par état à réaliser la parfaite amitié.

Ici apparaît cependant le défaut radical, ou si l'on veut la limite inévitable de tout amour humain. L'amour sexuel représentait l'ébauche d'un amour spirituel, auquel il tendait à aboutir. L'amour humain nous donne l'ébauche d'une intimité meilleure à obtenir avec Dieu. Qu'on ne s'en étonne pas : la psychologie invite à une telle conclusion. Que révèle, en effet, l'ex-

périence en matière d'amour? Un effort pour se pénétrer toujours davantage, pour s'unir plus étroitement, pour se fondre en un. Mais c'est là une vaine tentative. Les corps, qui semblaient un moyen d'union, opposent une barrière infranchissable. Les âmes sont, actuellement, impénétrables les unes aux autres. Mais deux créatures — fussent-elles des esprits purs — ne sauraient prétendre à s'étreindre dans la totalité de leur essence : l'individualité de chacune d'elles forme un obstacle à leur parfaite réunion et s'oppose à leur vœu. C'est qu'aucune âme n'est orientée fondamentalement vers une autre : le point de convergence unique, c'est Dieu. Ainsi l'explication est simple de l'insatisfaction foncière qui se trouve au bout de l'affection humaine : c'est qu'il y a, dans l'ordre de l'amour, un premier moteur de toute l'activité : la Fin.

Tout élan vers une fin, tout mouvement vers la créature révèle et commence l'élan essentiel vers la Fin, vers le Bien, source de tout bien. Sans cet ébranlement primordial de l'être par l'Etre, il n'y aurait qu'immobilité dans le monde des âmes. Mais on comprend dès lors que seul le Bien parfait, qui est Dieu, ait de quoi rassasier pleinement l'âme, créée à son image, et capable de le recevoir. L'amour humain peut bien être une satisfaction passagère, une consolation et un appui sur la route — il ne saurait être le but dernier de l'existence ni remplir la capacité du désir. Seul l'objet divin mérite le don absolu et inconditionné de l'âme : aucune créature n'y a droit — car au terme de l'amour, il y a l'adoration. N'arrive-t-il jamais à l'amour humain d'être une idolâtrie? Celui, au contraire, qui perd son âme en Dieu, la trouve ; à lui seul on peut consentir le sacrifice de tout son être sans s'amoindrir. Avec Dieu encore, — et avec Lui seul, est possible l'union parfaite, poussée jusqu'à la fusion — sans confusion. Dieu reste ce qu'Il est, l'âme n'est pas absorbée par l'Etre : mais la compénétration s'opère sans obstacle. La pénétration de l'âme par Dieu est totale : in eo vivimus et sumus ; l'être est perméable à l'Etre. Pour que la réciproque ait lieu, il faut faire intervenir un principe surnaturel qui mette l'âme en connaturalité avec Dieu : alors, sans comprendre l'Etre divin, l'âme sera cependant apte à pénétrer dans l'intimité divine. C'est donc par une grâce que la fusion parfaite de l'âme avec Dieu apparaît possible : une telle unité est

à l'image de celle qui relie entre elles les trois Personnes divines.

Perfection du don, qui peut ici être total et inconditionnel ; perfection de l'union qui se réalise ici dans une compénétration immédiate : ces caractères montrent la suréminence de la charité, seule capable d'assouvir pleinement le désir humain. Tout autre amour est limité et déficient : celui-ci pousse jusqu'au terme les possibilités humaines. L'unification de l'être a été préparée par la foi, la condition préalable en est la vision de l'essence divine : mais la réalisation définitive et parfaite de l'homme dans l'unité s'opère par la charité surnaturelle, qui fait de Dieu et de l'homme une même chose, autant qu'il est possible ; deux en un, sans intermédiaire, à l'image de l'unité trinitaire. Il faut bien en venir à cet acte — dernière perfection de l'homme, par lequel la volonté surnaturalisée se donne à Dieu, révélé à l'intelligence, et appréhende Dieu dans un don mutuel, dans une communion qui ne doit pas finir. Toute autre présentation de la destinée humaine, doit renoncer à expliquer le désir profond de l'âme — ou doit introduire une disjonction étrange entre la psychologie actuelle et celle de l'âme parvenue à sa fin. Si l'amour est le tout de la vie présente — parce que, grâce à lui l'unification progresse et s'achève, il doit être le tout de la vie éternelle. Manet Caritas. Il faut donc bien convenir que la vision n'est pas une spéculation pure, mais une spéculation amoureuse. La charité apparaît comme le dernier degré de l'ascension humaine vers l'unité : Platon sans doute y reconnaîtrait l'expression parfaite de ce qu'il ne faisait que pressentir. A ce terme, la foi aura perdu sa raison d'être ; et l'espérance se sera absorbée dans l'amour.

E. Rolland.

Séminaire Saint-Thomas, Merville (Nord)

SCOUTISME ET NEUTRALITÉ

Vous croisez dans la rue un groupe de jeunes gens. Chapeaux kakis à larges bords... longs bâtons pointus... foulards, couteaux, sifflets... Des scouts ! dites-vous. S'ils ont fière allure et s'ils accomplissent sous vos yeux des actions louables, vous les attribuez à leur idéal en des termes proches de ceux-ci : quelle belle et bonne école, le scoutisme ! S'ils vous déplaisent au contraire, ou si seulement sur tel ou tel point, ils ne vous donnent pas satisfaction, l'objet de votre réprobation, ce sera encore : « Les scouts ! ». Avez-vous tort ou raison ? Vous avez raison de penser que tout scout, quel qu'il soit, fait profession d'un certain idéal. Vous avez tort si, sans y regarder d'assez près, vous ne faites qu'une catégorie de tous les jeunes gens qui portent ce même costume. Approchez. Voyez la couleur de ce foulard : elle caractérise telle troupe ; voyez ces armes brodées sur l'épaule, c'est l'insigne de la Province à laquelle cette troupe appartient ; voyez surtout sur le chapeau ce symbole : c'est la marque distinctive d'une Fédération. En un mot : il y a scouts et scouts.

En France, les trois fédérations de scoutisme forment, certes, une vaste fraternité, précieuse du point de vue national. Est-ce raison pour ne pas tenir compte des différences — très importantes comme on va le voir — qui les distinguent dans la pratique et leur donnent leur figure particulière ?... Nous sommes d'avis qu'il est bon, qu'il est nécessaire même, de connaître ces divergences afin que le choix du garçon et celui des éducateurs soit éclairé.

Une fois arrêté le dessein de faire du scoutisme, la question se pose en effet de choisir entre trois formules différentes : les ECLAIREURS UNIONISTES[1] (*Insigne* : coq ; *Devise* : sois prêt) d'ins-

1. *Revue Apologétqiue*, *Scoutisme et Foi*, janvier 1933, pp. 78-82.

piration protestante ; les SCOUTS DE FRANCE (*Insigne :* croix de Jérusalem ; *Devise :* être prêt) catholiques ; et les ECLAIREURS DE FRANCE (*Insigne :* arc tendu ; *Devise :* tout droit) à base de neutralité. Distinction essentielle à retenir et qui entraîne de graves conséquences. Que des protestants deviennent Eclaireurs Unionistes et que des catholiques entrent chez les Scouts de France : la chose va de soi. Mais que des catholiques fassent du scoutisme *neutre*, entrent délibérément dans un mouvement d'éducation où, sous prétexte de liberté, leur foi est officiellement ignorée et reléguée dans le secret des consciences : voilà qui nous paraît dangereux et inadmissible. Or, il se fait que, chez nous, nombre de catholiques, séduits par les méthodes scoutes, vont, par ignorance ou par une négligence inexcusable, abriter leur adolescence sous le signe du coq ou de l'arc tendu et portent au front, par conséquent, l'insigne neutre ou protestant !

Nous avons assez montré, ici même[1], en développant le bienfait d'une formation scoute reçue chez les catholiques, de quels auxiliaires et de quels stimulants se privent les jeunes catholiques qui font du scoutisme neutre ou protestant. Inutile d'y revenir. L'on voudra bien se reporter à ces lignes qui développent notre meilleur argument. Mais pourquoi laisser dans l'ombre d'autres considérations qui, elles aussi, ont leur valeur et soulignent d'une façon frappante combien est *anormal* le régime des Eclaireurs de France ou des Unionistes pour des catholiques scouts.

L'importance de la Foi, d'abord. Cette vertu fondamentale, on le sait, demande à être jalousement protégée, bien mieux : cultivée, comme la bonne semence jetée en terre par le Maître et dont il attend beaucoup de fruits. Saint Thomas ne nous apprend-il pas par ailleurs que « l'acte propre par lequel s'exerce notre vertu de foi, c'est de la témoigner, de l'afficher extérieurement » ? (IIa, IIae, III, 1.) Nous sommes tenus — explique-t-il — non seulement à ne pas renier notre foi, à ne pas commettre de fautes qui la mettent en danger, mais à la confesser, au péril de notre vie s'il le faut. « Quand l'honneur de Dieu ou l'utilité du prochain l'exigent, il ne suffit pas que l'homme adhère à la

1. Numéro du mois d'août 1932, *Scoutisme et Catholicisme*, pp. 173-180.

vérité divine par la foi, il lui faut confesser extérieurement sa foi. » (*Id.*, II, ad 1m.)

Mais c'est là une règle générale. La question d'opportunité n'a-t-elle pas à entrer en jeu ? Saint Thomas ne fait allusion qu'à un seul cas de dispense, celui où « le témoignage extérieur serait sans utilité pour la foi elle-même ou pour les fidèles » — prétexte qui ne peut être invoqué dans le présent débat, puisqu'il s'agit d'adolescents en voie de formation et tributaires à l'excès du milieu, de l'atmosphère où ils vivent. La nécessité reste donc entière de manifester nos croyances par des témoignages extérieurs. Voici en quels termes saint Thomas nous expose ce devoir : « L'honneur dû à Dieu et le devoir d'être utiles au prochain sont lésés... lorsque, interrogé sur sa foi, l'on se tait, et qu'ainsi le public inclinerait à penser ou qu'on n'a pas la foi ou que la foi n'est pas fondée. Il se pourrait même que certains, par notre silence, soient détournés de la foi. » (*Id.*, *art.* 2.) La Foi est une vertu de plein air ! Par elle, nous proclamons, comme il se doit, notre véritable identité ; nous faisons de la publicité pour la Vérité ; nous rendons gloire à l'Eglise notre mère. « Mettre son drapeau dans sa poche », donner prise au doute, jeter ou laisser ses frères dans l'erreur parce qu'on n'a pas osé se montrer : quels écueils pour l'honneur d'un scout catholique égaré en milieu neutre ! Mais pourquoi aller si loin ? *Si utilitas aliqua speretur...* Le moindre avantage pour la religion suffit à nous obliger de nous montrer au dehors fiers de notre Foi !

Venons-en, au surplus, à l'examen de la doctrine de l'Eglise catholique. L'on connaît suffisamment ce qu'elle pense de la neutralité en matière d'éducation sans qu'il soit besoin d'insister longuement.

Dans son Encyclique sur « *L'Education chrétienne de la Jeunesse* », Pie XI a donné un nouveau relief à l'enseignement de ses prédécesseurs. « Il est de suprême importance de ne pas errer en matière d'éducation, non plus qu'au sujet de la fin dernière à laquelle est intimement et nécessairement liée toute l'œuvre éducatrice. En fait, puisque l'éducation consiste essentiellement dans la formation de l'homme, lui enseignant ce qu'il doit être et comment se comporter dans cette vie terrestre pour

atteindre la fin sublime en vue de laquelle il a été créé, il est clair qu'il ne peut y avoir de véritable éducation *qui ne soit tout entière dirigée vers cette fin dernière.* » Et plus loin, Pie XI cite cette pensée que l'expérience de tous les jours vient corroborer : « Quand la formation littéraire, la formation sociale ou domestique ou religieuse ne sont pas en parfait accord, l'homme est sans bonheur et sans force... » Dira-t-on que faire abstraction de la Religion n'est pas la nier ? Affirmation théorique, difficile à vérifier dans le domaine des faits, surtout lorsqu'il s'agit de jeunes. « Une école de ce genre (neutre ou laïque) est d'ailleurs pratiquement irréalisable, car, en fait, elle devient irréligieuse. » Il est à noter que, dans ces textes, le Souverain Pontife parle des œuvres scolaires. Mais n'est-il pas légitime de retenir que l'Eglise Catholique ne peut admettre que ses enfants fréquentent des milieux neutres et soient confiés à des éducateurs qui ont élevé à la hauteur d'un principe la tolérance et l'indifférence en matière religieuse ? « Il est indispensable que, non seulement à certaines heures la religion soit enseignée aux jeunes gens, mais que tout le reste de la formation soit imprégné de piété chrétienne. » (Léon XIII).

Est-ce à dire que jamais, en aucun cas, un catholique ne doit se présenter chez les Eclaireurs de France ? Faut-il laisser occuper exclusivement par d'autres la place offerte aux catholiques ? Notre démonstration n'aboutit pas nécessairement à cette extrémité. Il peut y avoir, pour certains parents, inconvénients graves à envoyer leurs enfants dans un mouvement aussi nettement confessionnel que les Scouts de France. Nous n'ignorons pas que des alternatives douloureuses peuvent se présenter qu'il est impossible de trancher brutalement. Nous nous permettons seulement de rappeler qu'alors — comme pour l'école — le devoir de la formation religieuse des enfants n'est pas supprimé ; il n'est que plus complexe, puisque, dans ce cas, c'est sur les parents eux-mêmes ou sur des éducateurs délégués que retombe cette charge. Nous savons aussi que la présence de *chefs* catholiques dans un mouvement neutre peut représenter une forme d'apostolat authentique et précieuse, quoique fort discrète. L'état d'esprit auquel nous faisons allusion ici nous paraît défini heureusement dans un article où un Equipier formule sa position du

point de vue religieux[1]. « Lorsque notre voie nous conduit vers ceux à qui notre foi est restée ou redevenue étrangère, nous croyons... que tout effort d'une âme pour dompter sa paresse, ses passions, ou s'ouvrir à l'amour des hommes, est un pas qu'elle fait vers Dieu... L'Evangile ne nous dispense de partager, avec ceux qui nous méconnaissent, ni notre robe ni notre pain. Il ne nous dispense pas davantage de partager avec eux ce qui peut les aider à gagner leur pain ou leur âme. Et nous savons que, pour servir les autres, il faut consentir à les servir à la manière dont ils acceptent d'être servis. Partout donc où on ne nous demandera pas unanimement de rompre ce silence, nous nous tairons sur nos convictions les plus hautes... Ce que nous nous pardonnerions le moins, ce qui serait, à notre vocation, la plus grave déchirure, serait de ne pas y porter la plus absolue loyauté. Et nous considérerions comme un manque de foi que de craindre qu'à travers nos lèvres scrupuleusement closes, le Dieu muet du tabernacle fût impuissant à mouvoir les cœurs. »

On le voit, nos affirmations ne sont pas à prendre sans quelques nuances et sans considération pour les cas particuliers. Il reste toutefois que dans la plupart des situations et d'une façon normale, un jeune catholique — au moment de sa formation — ne doit pas faire du scoutisme neutre ou d'inspiration protestante.

Dans quel esprit écrivons-nous ces lignes ? Est-ce pour travailler à l'agrandissement des Scouts de France, en ruinant un concurrent ? Nullement. Nous n'avons garde d'oublier que « le scout est frère de tout autre scout ». Aussi cherchons-nous moins à opposer qu'à différencier des scouts entre eux, ce qui est légitime ! L'esprit qui nous anime, nous le trouvons fort bien exprimé dans une page dont l'intérêt n'échappera à personne, tant à cause de l'application spéciale que nous en faisons ici que pour les horizons qu'elle ouvre à toute âme éprise d'idéal. On comprendra que, comme son auteur, nous sommes prêts à collaborer avec qui que ce soit, mais non sans certaines garanties ; combien il est urgent que les forces vives de l'Eglise ne s'éparpillent point dans des œuvres qu'elle n'inspire pas ; et qu'enfin, si la « grande fraternité scoute » doit se réaliser, c'est d'abord au

1. *La Nouvelle Revue des Jeunes*, novembre 1932, p. 1212.

sein du scoutisme catholique, et ensuite par lui, qu'elle a le plus de chance de s'établir avec solidité.

« Rechercher toutes les occasions de collaborer avec nos frères séparés, protestants et orthodoxes, *sur des points qui ne compromettent pas la position doctrinale intangible du catholicisme*, c'est travailler aussi pour l'unité du corps mystique, ménager à l'Eglise universelle des lendemains féconds.

Mais pourtant, nous devons avoir la passion de l'orthodoxie ! Pour le bijou de chrétienté, il faut de l'or pur, de l'or massif. Nous pouvons désirer des alliances, point d'alliages. Les catholiques doivent être la tête et le cœur !

Donc, sans refuser notre collaboration à tout ce qui est juste bon, et respire l'Evangile, *quelle que soit sa provenance*, il faut que nous nous organisions internationalement, entre nous, dans tous les domaines, pour qu'aucune hérésie, aucun laïcisme ne vienne ternir notre or et l'empêcher de jeter ses rayons. Collaborons, oui, *mais en étant nous-mêmes*, en faisant monter les autres jusqu'à nous qui sommes les plus hauts ; n'abdiquons point sous prétexte de libéralisme. Quels comptes nous aurions à rendre à Dieu, catholiques, si, par charité ou politique, nous cachons notre lumière ou la privons de son éclat ! Mais aussi quelles beautés peuvent surgir demain, si, en écoutant la voix des Papes au dehors et celle de l'Esprit Saint au dedans de nous-mêmes, nous consentons enfin à être *catholiques d'abord*, ce qui nous donnera tout le reste, par surcroît !... »[1]

HYAC. MARÉCHAL, O. P.

1. Jean RUPP, *Découverte de la Chrétienté*, p. 105.

UN NOUVEAU LIVRE SUR LA RÉDEMPTION

« Comment pouvons-nous être réconciliés en Dieu par la mort de son Fils, alors que les hommes, en le crucifiant, ont commis un crime plus grave que la première désobéissance ? La mort de l'innocent fut-elle donc agréable à Dieu ? »

Il y a longtemps qu'Abélard, le grand « questionneur » du moyen âge, formulait l'objection. Longtemps que réponse satisfaisante a été faite. Cependant, l'objection n'a pas disparu. Loin de là : on la rencontre aujourd'hui plus que jamais ; pas seulement sur les lèvres ou sous la plume des adversaires : Protestants libéraux ou Philosophes sceptiques : jusque dans le cœur des meilleurs croyants on la sent parfois prête à jaillir.

C'est que, pour répondre à l'objection, il ne suffit ni de la bonne volonté, ni du bon sens, ni même de cette lumière qu'apporte à l'âme bien disposée la Parabole de l'enfant prodigue. La réponse, plus encore que l'objection, est liée à ce grand, à ce terrible Problème du mal, dont la pure spéculation ne suffira jamais à dissiper toutes les ombres. Mais on peut, dès ici-bas, s'orienter vers la pleine lumière : il y faut de la Science, en même temps que le Sens du mystère. Est-ce parce qu'il possède à un rare degré la Science du Théologien scolastique mais aussi des apôtres et des Pères, la Science de l'historien et du psychologue, mais aussi des mystiques et des saints, toujours est-il que l'auteur du nouveau livre sur la Rédemption nous rend un service immense : en le lisant, en le suivant, on surmonte la grande objection, sans risque cependant de verser sur le grand écueil.

Car il est facile de répondre, comme le faisait déjà saint Bernard : ce qui plaisait à Dieu dans le drame du Calvaire, ce n'était

1. *Le dogme de la Rédemption*, par L. Richard (chez Bloud et Gay), 12 francs.

pas la mort de l'innocent, c'était la volonté qu'avait l'innocent de mourir pour nous, pécheurs. Autrement dit, ce qui plaisait à Dieu, ce qui continue à lui plaire, car le drame du Calvaire se dresse toujours devant ses yeux, ce n'est pas la souffrance de Jésus, c'est l'amour qui lui a fait embrasser la souffrance. Il est facile de faire ou d'accueillir cette réponse, et facile, en la faisant ou en l'accueillant, d'entrevoir que l'amour est le premier et le dernier mot du mystère : amour généreux, amour méritoire de Jésus qui se donne volontairement à la mort, amour généreux, amour prévenant de Dieu même, qui, dès l'origine des temps, méditait de nous donner Jésus. M. Richard ne se lasse pas de le dire et de le redire. Encore fallait-il, en le disant, ne pas oublier que la Rédemption n'est pas seulement mystère d'amour mais de justice, que l'homme, lorsqu'il pèche, désobéit à Dieu, viole le droit de Dieu, contracte une dette envers Dieu. Combien, aujourd'hui encore, aujourd'hui surtout, pour qui la Rédemption est mystère d'amour, mais qui oublient, ou paraissent oublier la dette de l'homme pécheur, et que Jésus l'a payée surabondamment. Là était, là sera toujours le grand écueil. Comme nous devons être reconnaissant au docte professeur, qui sait si bien nous le faire éviter !

Eviter ? est-ce bien sûr ? Possible qu'un lecteur pressé se le demande. Tout en rendant hommage aux théologiens modernes qui, à la suite de saint Anselme, insistent de préférence sur les droits violés de Dieu, M. Richard ne craint pas d'en faire la remarque : Jésus, en acceptant de mourir, a payé la dette de nos fautes. Assurément. Bien plus, en acceptant de payer la dette, Jésus a vraiment obéi ; Jésus s'est vraiment soumis à une exigence de Dieu son Père. Mais pourquoi cette exigence ? Parce que Dieu ne voulait remettre notre dette qu'*après* que celle-ci aurait été payée intégralement ? Plusieurs le disent, en effet, laissant entendre qu'en Dieu, tant que la justice n'avait pas été satisfaite, l'amour avait les bras liés, que la Rédemption est un mystère de justice *encore plus* que d'amour, un mystère du moins où la justice se mêle à l'amour, comme l'eau se mêle au vin dans notre terre, de manière à en atténuer, de manière à en amortir toute la flamme.

Non vraiment, déclare M. Richard : tout autre est l'enseignement de l'Evangile, de saint Paul, des Pères, et de saint Thomas,

de saint Thomas qui accepte toutes les précisions de saint Anselme, mais en les intégrant, plus que ne l'avait fait le saint docteur, dans le grand courant issu de l'Evangile. L'Evangile, mais c'est avant tout la bonne nouvelle que Dieu, bien que nous soyons tous des fils prodigues, nous aime déjà comme un Père. Et saint Jean déjà définit Dieu : *Caritas est* : amour du Père pour le Fils et du Fils pour le Père, mais aussi amour de nous, et qui le pousse à nous donner son Fils, à nous les pécheurs, et précisément parce que pécheurs, donc esclaves, courbés sous le mal, inclinés vers le pire, capables de sentir notre misère et même de la crier, incapables d'en sortir.

Ah ! si la justice se mêle à l'amour dans l'œuvre rédemptrice, ce ne peut être que comme l'alcool se mêle au vin, de manière à en aviver, de manière à en exaspérer la flamme : Propter *nimiam* caritatem qua dilexit nos.

Voilà ce que nous sentons tous, un soir de Vendredi saint, lorsque nous méditons sur l'agonie de Jésus ou que nous suivons le chemin de la croix : intensément mais confusément nous sentons que si Jésus avait moins souffert, Dieu aurait peut-être été moins juste, mais sûrement nous aurait moins aimés. L'immense service que rend le livre de M. Richard, c'est de nous faire clairement entrevoir que ces grandes, ces nobles vérités, qui remplissent notre cœur, peuvent se rejoindre, s'harmoniser et se renforcer dans notre tête, bien loin de s'y entrechoquer et finalement de s'y neutraliser dans je ne sais quel pâle compromis.

Eh oui, notre péché déplaît à Dieu, et parce qu'il viole le droit de Dieu ; et le droit de Dieu, c'est sa gloire. Mais toute la gloire de Dieu est de nous aimer et, parce qu'Il nous aime, de nous envahir, de nous dominer, comme le soleil envahit la chambre, pour nous baigner, pour nous plonger tout entiers dans sa lumière, dans sa chaleur, dans sa vie. Or le péché c'est le grand refus, et par conséquent le grand obstacle ; le péché, notre péché, c'est l'acte par lequel nous nous fermons à Dieu, comme la chambre aux volets clos se ferme aux rayons du soleil ; le péché, notre péché, c'est l'acte par lequel nous devenons une âme close. Dieu ne peut plus entrer chez nous pour nous faire du bien : voilà ce qui lui déplaît, ce qui lui serait intolérable s'Il pouvait se dire : « Un jour, je leur enverrai mon Fils. Il se

donnera tellement à eux, il s'unira si intimement à eux qu'eux se rendront. Et je pourrai les aimer eux tous, unis à mon Fils, comme des fils. Non pas tout de suite, il est vrai. Mon amour est exigeant, ambitieux, autant qu'il est généreux. Des hommes, si naturellement, si foncièrement égoïstes, je veux faire des fils, des êtres tout aimants, ou plutôt, tout amour, comme moi-même. Comme la première démarche de mon Fils sera de rappeler cette exigence : Soyez parfaits comme mon Père céleste est parfait, parfait au point de vous aimer alors que par vos péchés vous êtes encore ses ennemis, les hommes ont trouvé mon Fils bien gênant, aussi gênant que la petite voix qui parle dans leur conscience. Ah ! cette petite voix, tous sont tentés de la faire taire ; combien qui y parviennent en effet ! Pour faire taire mon Fils, les hommes en arriveront à le persécuter, jusqu'à la mort et à la mort de la croix. Je pourrais les arrêter. Je ne le ferai pas. Parce que je les aime. Parce que je suis juste aussi. Parce qu'en mettant mon Fils à mort, mon Fils si bon, mon Fils qui ne leur veut que du bien, ils vont mettre le comble à leur dette ? Oui, mais en donnant à mon Fils l'occasion de mettre le comble à son amour, à la fois pour eux et pour moi, pour eux car le voici qui m'offre pour eux, pour que je leur pardonne, cette mort douloureuse, cette mort sanglante et ignominieuse qui lui vient d'eux, pour Moi, car cette offrande qu'il me fait c'est moi qui lui ai demandé de le faire. Parce que je les aime. Parce que je suis juste aussi. Parce que je veux leur pardonner en sorte que mon pardon soit d'autant plus juste que l'amour qui l'inspire est plus incroyablement généreux. »

« Oui, encore une fois, en crucifiant mon Fils, les hommes mettent le comble à leurs péchés et par conséquent à leur dette. Mais parce qu'il les aime, comme je les aime, je ne dois pas ne pas me plaire dans l'offrande que mon Fils me fait pour eux, de cette mort, infiniment plus que ne me déplaît cette mort même. Alors, la dette de tous les pécheurs, la voilà payée surabondamment. Par l'innocent prenant la place du coupable ? assurément, mais, de par l'amour que je lui inspire pour le coupable, la prenant si bien, se rendant si pleinement solidaire de l'homme coupable, sauf le péché, qu'il le porte réellement en son cœur meurtri par le péché, et qu'en lui, très réellement, l'homme coupable commence à payer lui-même la dette. »

« Et comme par sa mort amoureusement offerte mon Fils mérite que je le ressuscite, comme, en toute justice, je dois lui remettre tous les cœurs d'hommes entre les mains, ah ! le beau travail qu'il va poursuivre en eux et par eux au cours des siècles ! que de cœurs d'hommes désormais vont s'ouvrir au cœur de mon Fils, devenant, en lui et par lui, en même temps que les bénéficiaires, les collaborateurs de l'œuvre rédemptrice. »

« Je m'en applaudis. Parce que la justice en moi n'est pas au bout de ses exigences ? Si on veut. Mais une justice dilatée par l'amour, où encore vraiment insatiable, ou encore que rien ne peut satisfaire absolument. »

« Pour que mon amour fût satisfait absolument, il faudrait que tous les cœurs d'hommes s'ouvrissent enfin à l'amour que je leur porte. Tous sans aucune exception. Mais si je les *forçais* à s'ouvrir en effet, où serait leur amour ? Alors, il faut bien que je les laisse libres. Plusieurs, c'est trop certain, s'obstineront. Que du moins ceux qui se joignent à mon Fils pressent de tout leur cœur sur mon Fils. Alors, sans jamais violenter qui que ce soit, mon Fils exercera sur tous les cœurs d'hommes, sur tous les cœurs d'hommes sans exception, une attraction qui ne cessera de grandir jusqu'à la fin des temps. »

On n'a pas cité le texte même de M. Richard ; on ne l'a même pas résumé intégralement. Problème de la souffrance des justes, problème de la réversibilité des mérites, problème de l'universalité du salut, mais aussi problème de la souffrance tout simplement, tous ces problèmes sont abordés par l'auteur, même le dernier, dont on n'a rien dit. On espère avoir donné du moins une esquisse exacte du livre, et même fait pressentir quelque chose de son accent.

Très beau livre, puisque de tous les traités théologiques parus jusqu'à présent sur la Rédemption, celui-ci est peut-être le plus complet, qui nous permet le mieux d'entrevoir que la Rédemption est un grand mystère d'amour et de justice, où toujours, en ce bas monde, nous rencontrerons des ombres. Pourquoi ? Parce que, tant qu'il y aura ici-bas des cœurs d'homme, ces cœurs pourront toujours se fermer à l'immense concert d'amour et de justice descendu du cœur de Dieu dans le cœur du Christ pour jaillir, proche de nous tous, sur la Croix, — et qu'ainsi,

en son sens très vrai, la Rédemption est un mystère en suspens, un mystère inachevé. Mais, par le fait même, le plus stimulant, le plus passionnant de tous les mystères. M. Richard ne se contente pas de nous expliquer tout cela : il nous le fait ressentir au plus profond de l'âme.

La lecture de son livre n'est pas seulement une étude : elle s'achève en méditation.

P. CALLON.

LA LAMPE DEVANT L'HOSTIE

Le moyen âge chrétien ne fut pas seulement le temps des grandes spéculations théologiques, il fut aussi — et on lui en fait parfois grief — très accueillant aux dévotions populaires. Entre toutes, la dévotion envers le Saint-Sacrement prit alors un merveilleux essor, de telle sorte que n'a pas perdu sa vérité la remarque justement émise au quatorzième siècle par le franciscain Jean de Winthertur : c'est du sacrement de l'Eucharistie que dépend principalement la piété des modernes, *in quo maxime dependet devocio modernorum.* Parce que le moyen âge a été l'âge d'or du culte eucharistique, d'aucuns seraient facilement tentés de croire qu'à cet égard les chrétiens du douzième ou treizième siècle ont opéré une sorte de révolution, l'antiquité n'ayant rien connu de cette ferveur. Loin de nous la pensée de vouloir minimiser les progrès indéniables de la piété dans ce domaine : on sait assez, et j'ai eu l'occasion de le montrer, comment on vit apparaître à partir du douzième siècle une série de rites et d'usages en l'honneur de l'hostie que les siècles antérieurs n'avaient pas connus. Mais il n'en reste pas moins que le culte du Saint-Sacrement n'existait pas seulement, très positivement, dès l'antiquité, dans l'adoration du corps et du sang de Jésus durant la messe et spécialement avant la communion, mais plus encore se trouvait-il, prêt à s'épanouir en temps opportun, impliqué dans un sentiment qui tenait grande place dans la vie chrétienne primitive, de l'aveu des critiques les plus férus d'indépendance : le culte et l'adoration du Christ.

Certes là comme ailleurs, le christianisme fait preuve de sa grande répugnance à l'égard de toute cristallisation stérilisante :

au cours de l'histoire, le culte du Christ, c'est le culte d'un Vivant avec lequel les âmes vont entrer en familiarité de plus en plus intime, au point de modifier de façon appréciable les perspectives de la prière.

Les remarques précédentes laissent suffisamment deviner comment, à mon sens, c'est une entreprise assez vaine que de faire l'histoire du culte eucharistique en dehors du contexte spirituel où il a pris naissance. Je n'ignore pas combien il est légitime d'en rattacher l'essor à un mouvement doctrinal comme la réaction antibérengarienne : impossible pourtant de prouver que l'une ou l'autre des pratiques nouvelles successivement adoptées à la gloire de l'Hostie l'ait été pour protester contre les doctrines subtiles de l'écolâtre de Tours. Impossible même de fixer avec précision le point de départ dans le temps et l'espace de la plupart d'entre elles (sauf la Fête-Dieu). Elles apparaissent dans les textes d'une façon anonyme et sporadique alors qu'elles sont déjà constituées : typique à ce sujet le cas de l'élévation dont on s'est trop hâté de faire honneur à l'évêque de Paris Eudes de Sully...

Pour se faire une idée plus objective de la manière dont se sont constituées les pièces essentielles du culte eucharistique au moyen âge, un livre vient de paraître en Allemagne, dû à la science éprouvée du R. P. Browe, dont il y a profit à utiliser la riche documentation, quitte sur certains points à la compléter ou à la rectifier[1]. Sur l'élévation de l'hostie et du calice, sur la Fête-Dieu, les Processions, expositions et saluts du Saint-Sacrement, la moisson du P. Browe est vraiment copieuse, particulièrement en ce qui concerne l'Allemagne. Et ses conclusions sont en général très sages. Le premier chapitre m'a spécialement intéressé, parce qu'il semble apporter du nouveau, sur l'adoration du Saint-Sacrement en dehors de la messe. C'est pourquoi, sans revenir sur les autres questions, je m'y arrêterai davantage.

*
* *

A bon droit, le R. P. Browe voit dans l'élévation et le désir de voir l'hostie, l'élément générateur des pratiques destinées à deve-

1. *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*. Munich, Max Hueber, 1933, 7 marks 80.

nir ultérieurement les plus populaires. Il n'a garde toutefois d'oublier les aspects les plus intimes de la dévotion à l'Hostie, notamment celui qui s'exprime dans la *visite au Saint-Sacrement*. Les origines de la visite au Saint-Sacrement nous reportent également au moyen âge, en dépendance d'un usage plus ancien sur lequel le P. Browe aurait dû nous donner des renseignements plus circonstanciés : *la sainte Réserve*... A côté de la messe, la réserve a été un foyer important de dévotion et de tendre piété envers l'Eucharistie. Son histoire aux premiers siècles est sans doute difficile à débrouiller et il y a tout lieu de penser que jusqu'au moyen âge on ne gardait l'Eucharistie qu'en vue de la communion des malades dans des conditions honorables, mais précaires, le plus souvent en dehors du sanctuaire proprement dit.

Dès le xe siècle, nous voyons qu'on se contente plus de placer la sainte réserve sur l'autel avec les reliques, ainsi que l'usage s'était établi un peu antérieurement; des textes très clairs appuient solidement, dès cette époque, la pratique des colombes eucharistiques dans laquelle il est permis de relever la préoccupation d'accorder une place privilégiée à la Réserve parmi les choses sacrées jadis confinées dans le *sacrarium*. Il faudra quelque temps encore avant qu'on en arrive aux tabernacles proprement dits, placés derrière ou sur l'autel, ceci dès le XIIIe siècle, comme en témoigne Durand de Mende, et aux armoires eucharistiques, détachées de l'autel, qui devaient être si fréquentes au XVe et au XVIe siècle dans la partie lorraine de la province ecclésiastique de Trèves et ailleurs. L'histoire de la Réserve, sur laquelle nous renvoyons aux travaux du P. BRAUN (*Der christliche Altar*, Munich 1924) n'est évidemment pas à négliger si l'on veut constituer, un tableau complet de la dévotion eucharistique au moyen âge : là comme ailleurs, l'archéologie est souvent plus parlante que les textes littéraires, elle nous permet d'en saisir sur le vif l'influence très profonde, le rayonnement étendu dans les couches populaires.

Aussi bien la signification « latreutique » de la Réserve était-elle dès lors soulignée par un usage spécialement représentatif : celui qui consistait à entretenir devant la sainte Réserve une lampe brûlant nuit et jour. Du dossier réuni par le P. Browe, il résulte qu'il n'est guère antérieur au XIIe siècle (en dehors

du jeudi saint où déjà auparavant le « tombeau » recevait cette marque d'honneur). Le plus ancien texte qu'on puisse ici alléguer se rencontre dans la Règle des hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem (1155-1160) dont s'inspirent les statuts de beaucoup d'institutions analogues, maisons-Dieu, léproseries, etc. : *lumen diu noctuque in ecclesia semper sit*. Au début du XIIIe siècle, nous savons par exemple que dans l'oratoire de l'Hôpital de Montdidier, une lampe brûlait sans cesse devant le Corpus Domini. Le rite fut assez long à s'établir, au gré de la générosité des donateurs dont les fondations sont parvenues jusqu'à nous et d'abord en France, Flandre et Angleterre, un peu plus tardivement en Allemagne, et peut-être en Italie. On remarquera que la plupart des textes dont nous disposons se réfèrent à des églises conventuelles, cisterciennes notamment : il n'est même pas impossible que le chapitre général des Cisterciens ait légiféré à ce sujet dès le XIIe siècle. Les églises paroissiales furent beaucoup plus longues à s'ouvrir au mouvement, faute de ressources et parfois de zèle, malgré les injonctions formulées, surtout à partir du XVe siècle, par les autorités ecclésiastiques.

En certains lieux, l'institution des confréries du Saint-Sacrement devait faciliter la bonne volonté des pasteurs avant qu'on en vienne à une règle générale, seulement au cours du XVIIe siècle.

Nous avons notamment une preuve significative du rôle exercé ici par les confréries dans une pièce de 1372 par laquelle l'évêque de Lodève, Jean Gastel, instituait la Sainte Réserve dans sa cathédrale. Elle devait être placée dans la chapelle de la Sainte Vierge, sur l'autel et dans un lieu élevé et clos : en même temps l'évêque instituait une confrérie dont chaque membre paierait douze deniers tournois, cinq en l'honneur des cinq plaies du Christ et sept en l'honneur des sept joies de la Vierge. La moitié de la somme recueillie devait servir à acheter la cire et l'huile destinées aux cierges et aux lampes de cette chapelle[1].

Parmi les facteurs qui contribuèrent à stimuler la piété populaire, le P. Browe aurait pu signaler également les *oculi*, armoires communiquant avec l'extérieur par une ouverture spéciale qui a longtemps piqué la curiosité des archéologues. Ce genre d'ar-

1. Voir le texte dans PLANTAVIT DE LA PAUSE, *Chronologia episcoporum Lodoviensium*, Aramontii, 1634, p. 310 et suiv.

moires était très répandu dans l'Est de la France au XVe siècle. Or, il semble bien qu'elles comportaient une lampe, brûlant nuit et jour devant le pixide, dont il était possible d'apercevoir la lumière de l'extérieur : une pareille sollicitude trahit suffisamment le caractère populaire du culte de la Sainte Réserve[1].

* * *

L'histoire des visites au Saint-Sacrement est parallèle à celle de la lampe devant l'hostie. Ici encore, l'antiquité n'a rien connu de tel, bien que la visite des églises, des autels fût pratiquée d'assez bonne heure et qu'on vit se propager, dans les milieux monastiques, dès le IXe siècle, l'usage d'aller prier devant certains autels consacrés à la Sainte Vierge, ou aux saints dont on conservait les reliques. Des moines, l'usage se transmit aux laïcs.

Dans ces conditions, on comprend qu'on n'ait pas tardé à prier devant le Saint-Sacrement, dans les églises où l'on avait institué la Sainte Réserve. Assez volontiers nous serions portés à croire que les milieux monastiques ont connu la visite du Saint-Sacrement avant même le début du XIIIe siècle : n'est-ce pas ce que suggère l'histoire du cistercien Walter de Melrose, l'un des promoteurs de la dévotion aux mystères humains de Jésus, que son biographe nous représente priant devant le grand autel et se défendant d'une attaque du démon, avec la Sainte-Eucharistie, contenue dans la pixide d'ivoire?

On pourrait ici également faire état, s'il était avéré que ce livre nous reporte au XIIe siècle, de l'*Ancren Riwle*, à l'usage des recluses anglaises : il contient en effet des formules de prières destinées à faciliter l'adoration spirituelle de la Sainte Réserve.

Très justement le R. P. Browe note que ce genre d'exercices fut favorablement accueilli dans la première partie du XIIe siècle par le groupe des mystiques de Flandre et de Brabant. On s'étonne seulement qu'à ce sujet il n'ait pas prononcé le nom

1. Sur les *Oculi*, voir A. PHILIPPE, *Les Armoires eucharistiques dans l'Est de la France*, Epinal, 1926.

de Marie d'Oignies, morte en 1213 : c'est peut-être dans sa *vita* que l'on rencontre le plus ancien témoignage de la visite du Saint-Sacrement[1].

Le P. Browe nous prouve d'ailleurs que les ordres religieux, y compris les plus récents, Dominicains et Franciscains ne tardèrent pas à favoriser la dévotion nouvelle : nous en trouvons l'indication suffisante dans des textes émanant du frère prêcheur Humbert de Romans et du franciscain Eudes, archevêque de Rouen qui, en 1250, établit la Réserve pour faciliter la piété des fidèles.

Ceux-ci étaient-ils, à pareille date, particulièrement portés à visiter le Saint-Sacrement? On peut penser que la plupart n'éprouvaient qu'assez peu d'attraits pour ce genre de prière intime, supposant une vie intérieure assez poussée. Là encore cependant, nous retrouvons l'influence du Christ selon la chair. Dans la vie de sainte Douceline, n'est-ce pas du tabernacle devant lequel priait la sainte provençale (morte en 1274) qu'elle vit surgir le Sauveur couvert du sang s'échappant des cinq plaies?

Douceline, il est vrai, était une béguine. Plus tardivement, au cours du XIVe et XVe siècle, nous voyons la visite au Saint-Sacrement déborder décidément les cercles monastiques, comme celui qui gravitait autour des Dominicaines de l'Allemagne du Sud et pénétrer chez les chrétiens du siècle, au moins chez les tertiaires de saint François, comme la reine Sanzia de Sicile. Des circonstances regrettables, liées aux habitudes du temps, en rendaient souvent la pratique difficile. D'une part, trop d'églises paroissiales restaient fermées en dehors des offices et d'autre part, les évêques n'accordaient que parcimonieusement aux églises et chapelles non paroissiales, le privilège de la Sainte Réserve. En retour, on vit de plus en plus les autorités ecclésiastiques préconiser la dévotion au tabernacle, au besoin en y attachant des indulgences spéciales. Peu à peu également, on dut arriver à vaincre les répugnances des pasteurs à laisser se constituer des centres de prière eucharistique non paroissiaux. J'en trouve l'indication significative dans une pièce d'archive remontant au XVIe siècle. Cette pièce précise que le 8 mars 1548, les maieurs, prévot et échevins d'Amiens consentent aux con-

1. Voir *Le Christ selon la chair et la Vie liturgique au moyen âge.*

ditions imposées par le chapitre de la cathédrale à l'autorisation qu'il a donnée de conserver le Saint-Sacrement dans la chapelle Saint-Jacques du cimetière Saint-Denis, portant entre autres choses « qu'il n'y aura qu'une hostie, afin de l'adorer et non pour être communiée à aucune personne, ni portée soit processionnellement ou autrement hors d'icelle chapelle sans le consentement dudit curé » (Arch. départ. Somme G. 104).

Malgré ce texte, il semble bien que la visite au Saint-Sacrement adoré dans le tabernacle n'était pratiquée, encore à la fin du moyen âge que par une élite d'âmes religieuses (élite tendant visiblement à devenir de plus en plus nombreuse) et qui étaient heureuses de compléter par une conversation plus intime, prolongée, les occasions de rencontre avec le Christ eucharistique que leur ménageaient les rites plus familiers à la masse des fidèles, comme l'élévation et l'exposition du Saint-Sacrement. En réalité — et ici la comparaison serait intéressante à établir avec la communion fréquente où j'ai cru pouvoir relever quelque chose d'analogue — les chrétiens du moyen âge n'ont fait, en ce qui concerne la visite au Saint-Sacrement, qu'ébaucher, que lancer un mouvement destiné à s'épanouir ultérieurement.

On aurait tort cependant de négliger de telles amorces : elles nous prouvent que la vie religieuse du moyen âge était plus riche, plus complexe qu'on l'imagine communément. L'importance attribuée aux pratiques extérieures y était considérable, et la vie intérieure la plus personnelle, tellement intense que certains historiens s'y sont égarés en plaçant au moyen âge le point de départ du subjectivisme religieux. Au vrai, sans oublier des aspects plus fâcheux, la merveille, c'est que la chrétienté d'alors réussit dans une large mesure mieux que nous à faire la synthèse entre ces éléments de la vie chrétienne, de telle sorte qu'on peut affirmer, pour reprendre les expressions d'un philosophe célèbre, la religion médiévale n'a pas été moins dynamique que statique.. Toutefois, ce n'est pas dans la masse qu'il faut chercher l'explication du renouveau eucharistique du moyen âge . la prière « pure » des moines et des moniales, ou des personnes contemplatives, même séculières, comme disait au XVe siè-

cle, le Polonais Nicolas de Blony, a joué ici un rôle capital. C'est en essayant de se placer et de revivre dans l'intimité de ces âmes, dignes continuatrices du culte passionné du Christ que leur avait légué le christianisme antique, qu'il est possible de reconstituer le mécanisme psychologique par lequel le culte de l'Hostie devait devenir, de nos jours, plus encore qu'au XIV[e] siècle, le foyer toujours rayonnant de la piété et de la vie chrétienne.

E. DUMOUTET.

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

CHRONIQUE DE QUESTIONS MISSIONNAIRES ET COLONIALES

I. Quelques publications d'ensemble sur les Missions

L'œuvre civilisatrice et scientifique des Missionnaires catholiques dans les colonies françaises

Un important ouvrage a été publié après l'Exposition coloniale, et sous le patronage de son Commissariat général, sur « l'œuvre civilisatrice et scientifique des Missionnaires catholique dans les colonies françaises[1] ». Cet ouvrage, préparé par une commission de missionnaires travaillant à l'Archevêché de Paris sous la direction de Mgr Chaptal, et rédigé par M. Paul Lesourd, est un des plus précieux souvenirs que pouvait nous laisser le Pavillon des Missions catholiques : ce n'est pas un morceau d'éloquence à la gloire des Missions, c'est plus simplement, mais plus utilement, un recueil de documents mis bout à bout sans artifice de rédaction. L'ouvrage comprend deux parties : l'œuvre civilisatrice et l'œuvre scientifique. Dans la première sont exposés surtout les œuvres d'assistance, les établissements d'enseignement, le travail social des missionnaires. La seconde partie nous présente quelques figures de missionnaires explorateurs, linguistes, ethnographes, médecins, naturalistes, etc. En somme, nous avons ici un excellent historique de l'action civilisatrice et scientifique des Missions catholiques dans les colonies françaises. Il importe de noter que l'ouvrage ne donne que des aperçus frag-

1. Chez Desclée, Paris, 1931, 260 p., nombreuses gravures.

mentaires et qu'il ne faut pas y chercher ni une histoire complète ni un tableau d'ensemble ; le double sujet était beaucoup trop vaste pour un seul ouvrage. Mais il y aurait grand intérêt à éditer un répertoire des activités missionnaires contemporaines dans le domaine scientifique et scolaire, répertoire qui s'étendrait à toutes les Missions catholiques. Sans doute le Musée missionnaire du Latran, dont l'intérêt se porte particulièrement sur ces questions, nous donnera-t-il un jour cette publication indispensable.

L'Introduction de l'ouvrage (pp. 11-19) traite des rapports entre l'évangélisation et la colonisation ; question bien discutée actuellement soit au sujet des événements passés soit au point de vue de l'attitude à prendre aujourd'hui. Dans sa Préface, M. Gabriel Hanotaux rend un bel hommage aux Missions catholiques et souligne la transcendance de l'apostolat missionnaire, « l'effort le plus vénérable qu'il fût donné au cœur et à l'esprit humain d'accomplir », mais nous ne saurions souscrire à son affirmation que « le progrès de l'histoire a eu pour unique et incessant objet de répandre dans le monde la morale *méditerranéenne*[1] » !

Etat actuel des Missions catholiques

Les études missiologiques sont vraiment favorisées depuis quelques mois, car après de longues années durant lesquelles les historiens et les statisticiens des Missions ne disposaient que de données vagues ou incomplètes, voici que paraissent coup sur coup d'excellents répertoires documentaires : la publication officielle de la Congrégation de la Propagande « Missiones catholicae », l'Année missionnaire 1931 de M. Paul Lesourd (chez Desclée), et d'autres nombreux encore dont nous avons donné la liste dans la revue « *les Missions catholiques*[2] ». Le R. P. Bernard Arens, Jésuite allemand, était entré le premier, croyons-nous, dans cette voie, en publiant en 1925 un Manuel des Missions Catholiques (au Museum Lessianum, 11, rue des Récollets,

1. P. 8. Ce dernier mot, souligné par nous, n'est-il pas une erreur historique, surtout pour notre siècle, aussi bien qu'un contre-sens religieux.
2. La portée intellectuelle et religeuse de l'Exposition coloniale de Paris. Essai bibliographique — dans les *Missions Catholiques* (12, rue Sala, Lyon), 1er et 16 novembre 1932.

Louvain) qui fait autorité en la matière. Le P. Arens vient de publier un Supplément à son Manuel, à défaut d'une réédition complète dont « les matériaux sont rassemblés, mais la situation économique de tous les pays nous impose l'abandon de ce dessein ». Ce Supplément, « *Etat actuel des Missions catholiques* » (au Museum Lessianum 1932, 246 p., 30 fr.) nous donne les statistiques de 1929, tandis que les « Missiones catholicae » publiées en 1930 donnent celles de 1927. L'ouvrage comprend d'abord une Introduction de 20 pages sur « Les exigences théoriques de la statistique des missions (recherche des éléments et des méthodes d'une bonne statistique missionnaire) » ; puis viennent 200 pages de tableaux statistiques : 4 tableaux sur le développement des Missions de 1922 jusqu'à 1931 et 8 tableaux sur l'état des Missions en 1929 (prêtres séculiers indigènes — territoires confiés au clergé indigène — les séminaires avant et après 1918 — population, stations et églises — fruits spirituels — personnel missionnaire — personnel et institutions auxiliaires — écoles). Cet ouvrage, dont chaque donnée a été soigneusement recherchée et vérifiée, sera d'un intérêt considérable pour tous ceux qui désirent des indications précises sur l'apostolat missionnaire.

Histoire générale des Missions.

Sous l'impulsion de Pie XI, qui se plaît à rappeler souvent la nécessité du travail scientifique missionnaire, un vaste mouvement de synthèse missionnaire se dessine à nos yeux : mouvement qui ne sera pas de peu d'utilité pour le perfectionnement des méthodes et l'extension du travail évangélique. A côté des publications documentaires comme celles dont nous venons de parler, à côté des études missiologiques, il faut mener de front l'histoire des Missions. La *Revue d'Histoire des Missions* et son directeur, M. Georges Goyau, s'emploient activement aux recherches de détail, au rassemblement des matériaux, à la préparation de certains exposés sur une époque où un sujet particuliers. L'achèvement de ce travail, où beaucoup est encore à faire, risquerait de nous faire patienter longtemps. Mais en attendant la publication d'une vaste Histoire des Missions, scientifique et complète comme la réclame M. Georges Goyau, il faut saluer avec joie et reconnaissance la parution toute récente

d'une « Histoire générale des Missions[1] ». Le baron Descamps, ministre d'Etat et vice-président du Sénat de Belgique[2], a dirigé la préparation de cet important ouvrage. L'honneur lui en revenait puisque c'est à lui qu'est due la fondation en 1927, à l'Université de Louvain, d'une chaire « de hautes études concernant l'apostolat missionnaire », particulièrement d'histoire des Missions, exemple qui fut suivi ensuite par l'Institut catholique de Paris (chaires d'histoire et d'ethnologie missionnaires) et partiellement par l'Université catholique de Lille (conférences d'histoire missionnaire). Le baron Descamps était aussi qualifié par ses grands travaux d'ethnologie religieuse sur *Le génie des religions*[3], mais il ne figure au sommaire du volume que par 14 pages (sur 760) : ces pages nous donnent la leçon inaugurale de la chaire d'études missionnaires à Louvain ; elles sont intitulées « Discours sur la vocation de notre temps au progrès des hautes études et de la didactique des missions ». M. Descamps s'y emploie à une classification des sciences missionnaires : missiologie fondamentale (ou plutôt théologie missionnaire), histoire comparée des missions, état présent des missions, méthodologie des missions (ce qu'on entend d'ordinaire par missiologie). Il expose très bien « l'importance de la constitution de l'étude des missions sur une base lumineusement scientifique » et « la place [qui devrait être] réservée aux hautes études missionnaires dans la classification générale des connaissances humaines ». Enfin il distingue justement de la science des missions avec ses quatre branches, la « didactique des missions », c'est-à-dire la formation des missionnaires, qui peut se diviser en études principales (théologie et apologétique), études auxiliaires (histoire, linguistique, ethnographie, médecine, etc.) et études pratiques qui se confondent (ou à peu près) avec la missiologie. Il nous semble que l'examen attentif de ces divisions montrera la justesse des vues de

1. *Histoire générale comparée des Missions*, publiée sous la direction du baron Descamps, avec la collaboration de Mgr Baudrillart, les RR. PP. Lebreton, Jacquin, de Moreau, Schmidt et Pierre Chrles, MM. G. Goyau et Van der Essen, éditée par la Librairie Plon à Paris et l'*Aucam* (8, rue des Récollets) à Louvain, volume in-8 de 760 pages, 60 fr.

2. Qui vient de mourir, fin janvier 1933.

3. Le premier volume : Les Origines (540 p., 40 fr.) vient d'être réédité par l'*Aucam* à Louvain. Deux autres volumes sont sous presse : Le génie du Christianisme ou les harmonies de l'ordre naturel et de l'ordre chrétien scientifiquement exposées suivant la méthode du réalisme rationnel. — L'évolution des religions non chrétiennes.

l'auteur et l'intérêt d'une définition et d'une délimitation précises de la science des Missions.

L'ouvrage tient le milieu entre la pure érudition et la simple vulgarisation ; il s'efforce d'être une synthèse de toutes les connaissances actuelles sur l'œuvre missionnaire de l'Eglise depuis la prédication du Christ jusqu'à nos jours. On y trouvera un splendide et lumineux exposé d'ensemble de cette œuvre missionnaire, exposé qui vise à être le plus complet possible, qui est accompagné de bibliographies et références essentielles mais où, visiblement, et d'ailleurs très heureusement, le souci de la synthèse l'emporte toujours sur celui de l'érudition. L'histoire missionnaire de l'Eglise est divisée en six périodes : les origines de la mission chrétienne (le Christ, S. Paul, S. Pierre, les Apôtres) par le R. P. Jules Lebreton, pp. 15-105 ; les missions chrétiennes de la mort des Apôtres à l'établissement des Barbares dans l'Empire par le R. P. A.-M. Jacquin, pp. 105-141 (cette partie est la plus brève et on peut le regretter car cette époque de la première grande diffusion de l'Evangile est si pleine de faits et d'enseignements) ; les missions médiévales, par le R. P. de Moreau, pp. 141-301 (c'est peut-être ici la partie la plus neuve de l'ouvrage et la synthèse la mieux réussie : conversion des Germains, des Scandinaves, des Slaves, on appréciera surtout la part donnée [pp. 269-301] aux missions dominicaines et franciscaines en Asie et en Afrique, en particulier aux grand missionnaires franciscains de Chine au XIIIe siècle), les missions à l'époque des découvertes par M. Léon Van der Essen, pp. 301-373, les missions depuis la création de la Propagande jusqu'à la fin du XVIIIe siècle par M. Georges Goyau, pp. 373-509 (excellent résumé de cette époque de grand travail missionnaire : « ce caractère épisodique, fragmentaire, un peu inorganique, de l'apostolat missionnaire en Afrique avant le XIXe siècle, le met en contraste avec la façon dont, en ce siècle-là, la Propagande put enfin l'organiser et en recueillir des fruits sérieux et durables »), les missions aux XIXe et XXe siècles, par Mgr Alfred Baudrillart, pp. 509-605 (rapide esquisse, fortement documentée et clairement présentée, de cet intense mouvement missionnaire). Le volume se termine par deux autres chapitres : l'un est consacré aux « Musées des Missions et en particulier le Musée pontifical du Latran pour l'étude des missions et l'ethnographie » par le R. P. Schmidt, pp. 605-637 :

c'est un peu un hors-d'œuvre dans une histoire générale des Missions ; mais on y trouvera d'utiles renseignements sur l'historique et l'organisation du Musée missionnaire du Latran. L'autre est beaucoup plus considérable et son sujet « Principes et méthodes de l'activité missionnaire en dehors du catholicisme », pp. 637-715, mériterait d'être repris en un volume spécial. Le nom de l'auteur, le R. P. Pierre Charles, S.J., suffit à en dire toute la documentation, l'intérêt et l'originalité. Le P. Charles y expose l'activité missionnaire du Judaïsme (jusqu'à la destruction de Jérusalem), de l'Islam, du Bouddhisme et des confessions protestantes. Les pages sur l'Islam (648-670) sont particulièrement remarquables : l'auteur s'efforce d'y pénétrer le mystère de la force et du prestige de l'Islam, ce qui en a facilité la rapide diffusion et ce qui en fait jusqu'ici la quasi-impénétrabilité, sujet aussi important que difficile, que le P. Charles se devrait de reprendre et de traiter ex-professo. L'historique des missions protestantes sera aussi très apprécié : à ceux qui ne pourraient se procurer ce gros volume, signalons que ces 20 pages ont paru dans la *Nouvelle Revue théologique* (Louvain, avril 1932).

Enfin le volume se termine par une très précieuse table alphabétique des noms propres qui couvre 42 pages et comprend près de 6.000 noms géographiques ou historiques.

Un excellent Manuel de Missiologie : le Répertoire africain

Les ouvrages de missiologie proprement dite en langue française ne sont pas nombreux jusqu'à présent : l'on connaît surtout les compte-rendus des Semaines de Missiologie de Louvain, indispensables à tous ceux qui étudient les questions missionnaires. Devant certaines discussions passionnées ou certaines rivalités d'écoles qui avaient le tort de prétendre (ou plutôt et plus souvent de paraître vouloir) imposer des solutions définitives dans des domaines où la discussion est entièrement libre, la missiologie semblait discréditée aux yeux de certaines et le nom de « missiologues » avait pris un sens fortement péjoratif. Et pourtant la missiologie ou la méthodologie des missions est absolument nécessaire, car la science des missions aussi bien que l'apostolat missionnaire ont des lois ou des tendances que l'on peut étudier et dont l'examen peut être très utile pour le perfectionnement de l'action évan-

gélisatrice. La missiologie a été considérée parfois comme un domaine réservé de ce que l'on appelait improprement : l'école belge de Louvain[1] et de fait pendant plusieurs années, les Semaines de Missiologie de Louvain, fréquentées pourtant par des Français autant que par des Belges et par des missionnaires plus encore que par des missiologues, furent le seul groupement qui s'adonnât *ex-professo* à la missiologie. La situation est aujourd'hui bien changée et les milieux les plus officiels eux-mêmes se tournent résolument vers les études missiologiques : en juillet 1932, l'Université Grégorienne de Rome annonçait la fondation d'une Faculté de Missiologie[2] ; en novembre 1932, un Institut missionnaire scientifique[3] est inauguré au Collège de la Propagande à Rome par S. Exc. Mgr Salotti, secrétaire de la Congrégation de la Propagande, qui prononce un discours sur « la science missionnaire et l'action missionnaire » : jusqu'ici, et encore depuis quelques années seulement, l'enseignement du Collège de la Propagande ne comprenait qu'un seul cours de missiologie, donné par don Bertini, et ressemblait pour tout le reste, malgré sa destination spéciale, à l'enseignement des autres Universités pontificales. En décembre 1932, l'Union missionnaire du Clergé de France (11, rue Crillon, Paris 4e) publiait les résultats d'un concours qu'elle avait organisé entre ses adhérents : il est significatif de constater que des divers sujets proposés au concours, c'est le sujet de théologie missionnaire qui obtint le plus de succès, et la Revue de l'U. M. C. (N° de janvier 1933, Supplément de 31 p., envoyé à part, prix

1. Ou l'école du profeseur Schmidlin pour la langue allemande.

2. Elle comprend l'enseignement 1° des disciplines principales et auxiliaires : théologie dogmatique missionnaire (P. Pierre Charles), théologie morale missionnaire, introduction à la missiologie, introduction à l'histoire des religions, histoire générale des missions, droit des missions ; 2° des disciplines particulières sur l'histoire, les langues et les religions (hindouisme, bouddhisme, islam, religions primitives d'Afrique ou d'Amérique) des pays de Missions : le P. Pierre Charles donne un cours sur le monachisme bouddhique, et le P. Michel Ledrus sur les philosophies indiennes.

3. L'Institut comprend 1° une Faculté de Missiologie dont l'enseignement porte sur trois années et comprend : disciplines fondamentales (théologie missionnaire, droit des Missions, histoire des Missions), disciplines auxiliaires (pédagogie missionnaire, histoire comparée des religions, droit colonial, notions générales d'agriculture, philologie générale, médecine missionnaire), disciplines spéciales comportant l'étude de l'histoire religieuse, civile et politique, de l'histoire coloniale, des arts et littératures, de la géographie, de l'ethnologie, des langues et réparties en cinq sections : Chine, Japon et Indochine ; Inde et Birmanie ; Afrique ; Amérique centrale et méridionale ; Océanie. 2° Des cours de langues : jusqu'à présent sont enseignés le chinois, l'arabe, le syriaque, le chaldéen et l'arménien.

1 fr. 50), publie, en même temps que le compte rendu du concours, une importante étude de M. l'abbé Glorieux, professeur à l'Université Catholique de Lille, sur « La nécessité des Missions ou le Problème du salut des infidèles ». L'Union missionnaire du Clergé, qui continue sa bienfaisante initiative dans ce sens, rend ainsi un immense service aussi bien aux missions qu'à la missiologie. Une grande librairie annonce même la prochaine parution d'un ouvrage : *Le missionnaire catholique des temps modernes*, par M. Paul Lesourd, qui sera un véritable manuel de missiologie[1].

Parmi toutes ces manifestations du développement des études missiologiques, la publication du *Répertoire africain*[2], du R. P. Henri Dubois, S. J., tient une place considérable. Ce titre de Répertoire pourrait laisser croire à un de ces gros ouvrages dont l'aspect et les dimensions suffisent à écarter la plupart des lecteurs. Nous avons ici bien mieux : un volume in-8° très maniable, bien présenté, et dont les 400 pages serrées ne peuvent effrayer tant leur contenu en est agréablement disposé. L'intérêt du Répertoire est double : d'abord l'immense documentation qui y est renfermée sur toutes les Missions d'Afrique et qui en fait un ouvrage indispensable au même titre que le Manuel des Missions catholiques, du P. Arens, ou l'Année missionnaire, de Paul Lesourd. On trouvera au point de vue documentaire, un excellent résumé de l'histoire, de la géographie et de l'ethnographie de l'Afrique (pp. 1-57) ; un exposé précis et complet dans sa brièveté des « forces religieuses en présence en Afrique » : paganisme, islam (bien qu'en 15 pages, il soit difficile d'approfondir le sujet et d'ailleurs tout le livre s'occupe surtout de l'Afrique noire animiste), protestantisme, église copte (en Egypte et en Abyssinie), catholicisme (pp. 201-277) ; des « documents ou instruments de travail », où l'on trouvera en particulier une notice sur l'Institut international des langues et civilisations africaines

1. L'ouvrage, en deux volumes, paraîtra en février 1933 à la Librairie Flammarion dans la Bibliothèque d'études catholiques et sociales (prix en souscription 17 fr. pour les deux vol.). La Table des matières comprend 4 parties : Aux prises avec l'âme des peuples. Aux prises avec les questions coloniales, scolaires, sociales et nationales. Aux prises avec l'erreur, le schisme le fanatisme et la haine. Aux prises avec les crises économiques et morales.

2. Publié par la Sodalité de St-Pierre Claver à Rome, s'adresser au R. P. Dubois, 73, rue des Stations, Lille, Nord.

de Londres[1], un tableau d'ensemble des missions catholiques africaines et une esquisse de bibliographie africaine qui, bien qu'elle soit appelée « élémentaire », rendra de grands services par sa richesse et sa diversité (pp. 277-387).

Outre cette partie documentaire consacrée exclusivement à l'Afrique, le Répertoire comprend une importante partie missiologique qui, si elle se réfère particulièrement aux problèmes ou se base sur des données de l'Afrique, a pourtant une portée générale et peut être considérée comme un petit Traité de missiologie (Deuxième et troisième partie du volume, pp. 57-201). Le R. P. Henri Dubois fut pendant de longues années missionnaire à Madagascar où il put acquérir une expérience consommée de l'apostolat missionnaire : il a publié des « *Aquarelles malgaches* » (Editions Spes) et prépare une monographie très érudite sur les Bétaléos. Puis il séjourna dix ans à Rome, où ses triples fonctions de membre du Conseil scientifique du Musée missionnaire du Latran, de secrétaire de la Conférence des Missions d'Afrique et de directeur du Secrétariat missionnaire de la Compagnie de Jésus le mirent en contact avec toutes les autorités missionnaires ou coloniales s'occupant de l'Afrique. Il est appelé à participer à de nombreux Congrès pour y donner des rapports toujours très écoutés (presque chaque année aux Semaines de Missiologie de Louvain, en 1931 au Congrès international de l'Enfance africaine à Genève et au Congrès de la Société indigène à Paris, en 1932 au Congrès missionnaire de Lyon) et son rôle à l'Institut international africain de Londres, dont il est membre du Comité Directeur, est particulièrement actif et efficace. Cette double expérience, pratique et théorique, préparait merveilleusement le R. P. Dubois à nous donner un aperçu général des problèmes missionnaires contemporains. Sur chacune des questions les plus étudiées et les plus discutées (assimilation ou adaptation, problème des langues, développement de l'enseignement, travail forcé, les catéchistes et les catéchumènes, le nationalisme dans les missions, l'art indigène, etc.), le P. Dubois, après avoir exposé les théories ou les avis divergents, s'efforce toujours de donner une

1. Cf. aussi sur cet Institut et la Conférence des Missions d'Afrique qui travaille en collaboration avec lui, une brochure de 40 p. du R. P. Dubois (73, rue des Stations, Lille).

solution moyenne, pratiquant le juste milieu entre « l'école missiologique belge » de Louvain et l'école traditionnelle de la plupart des missionnaires français. On pourra discuter certains points de vue ou certaines conclusions de l'auteur et être parfois plus hardi que lui, mais il faudra convenir que sa position est solide, parce qu'elle concilie l'adoption des méthodes nécessaires pour suivre le courant irrésistible des événements (et le P. Dubois a le souci d'être moderne autant qu'il est possible de l'être) au maintien des méthodes anciennes consacrées par l'expérience ou l'histoire. Le P. Dubois insiste fortement (dans tout l'ouvrage, et en particulier pp. 153-167) sur la nécessité d'une sérieuse formation scientifique pour les Missionnaires : son Répertoire africain est le meilleur point de départ pour l'étude des problèmes africains.

Un tel ouvrage doit être, surtout dans sa partie documentaire, fréquemment mis à jour. Nous signalons à ceux qui voudraient poursuivre une telle étude que la Conférence des Missions d'Afrique, dont le siège est à Rome (R. P. Perbal, O. M. I, 5, via Vittorino da Feltre) a commencé la publication à périodicité indéterminée, d'un Bulletin qui sera à la fois l'organe de la Conférence et la continuation du Répertoire, que le R. P. Dubois a publié au nom de la Conférence des Missions d'Afrique après qu'il eut été longuement discuté par elle. Le premier numéro de ce Bulletin (Africanae fraternae ephemerides romanae), rédigé en diverses langues, mais principalement en français, est paru en juin 1932. Un autre paraîtra prochainement. Ce Bulletin sera de la plus grande utilité à tous les africanisants.

II. Les Missions protestantes françaises

La Société des Missions évangéliques de Paris, qui incarne le mouvement missionnaire protestant français, a édité à l'occasion de l'Exposition coloniale de Paris en 1931 et parmi les publications de la Section rétrospective de l'Exposition, un ouvrage sur « L'expansion française outre-mer et les protestants français[1]. Ce volume, rédigé par les pasteurs Jacques Pannier, biblio-

1. Société des Missions Evangéliques, 102, boulevard Arago, Paris 14e, 180 p., 1931, sans indic. de prix.

thécaire de la Société de l'histoire du protestantisme français, et Gustave Mondain, vice-président de l'Académie malgache, est une histoire abondamment documentée et richement illustrée de l'expansion coloniale et de l'œuvre missionnaire des protestants français. La première partie expose en grand détail quelle fut la part des protestants français dans la colonisation des XVIIe et XVIIIe siècles ; récit intéressant, mais qui affiche trop sa tendance apologétique de montrer l'influence du protestantisme alors qu'il ne s'agit que de quelques individus dont le rôle, pour important qu'il fût, en particulier celui de l'amiral Coligny, ne peut pourtant être comparé à celui des catholiques. La seconde partie est plus intéressante : c'est l'exposé de l'œuvre de la Société des Missions évangéliques de Paris depuis un siècle en Afrique du Sud, en Afrique occidentale, à Madagascar, en Océanie : on trouvera dans ces cent pages un tableau d'ensemble de l'histoire et de la situation actuelle des missions protestantes françaises.

La Société a aussi publié le compte rendu du Congrès qu'elle tint à Paris à l'occasion de l'Exposition Coloniale, les 9-11 juin 1931[1]. Le volume comprend trois parties : 1° des études historiques qui reprennent le sujet du précédent volume ; l'amiral Coligny et l'expansion française au XVIe siècle, les Protestants et l'expansion française outre-mer aux XVIIe et XVIIIe siècles, — les débuts de la Société des Missions évangéliques en France au XIXe siècle ; 2° des études sociologiques et ethnographiques ; 3° des monographies de l'apostolat missionnaire protestant : en Afrique du Sud (Lessouto) où les protestants français ont réalisé une œuvre importante ; en Mélanésie (Maurice Leenhardt[2]) ; à Madagascar (Gustave Mondain), auprès des jeunesses indigènes, auprès de la population européenne protestante des colonies françaises (apostolat dont s'est chargée, en accord avec la Société des Missions évangéliques, la Société d'évangélisation des colonies françaises).

Parmi les études de la seconde partie, celle de M. Raoul Allier, Doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris et auteur d'ouvrages de sociologie religieuse très appréciés : « La psychologie de la conversion chez les non-civilisés » et « Le non-civilisé

1. *L'Evangile et le Monde*, 230 p., 1931, 12 fr., même adresse.
2. Spécialiste des études sur les Canaques et la Nouvelle-Calédonie : il prépare pour le printemps de 1933 une importante Exposition d'ethnographie canaque au Musée du Trocadéro, à Paris.

et nous », nous intéresse particulièrement parce qu'elle est une étude de la psychologie du missionnaire et de ses réactions en face des indigènes[1] ; il ne suffit pas d'obtenir l'adhésion extérieure des indigènes ; il faut aboutir à une véritable conversion qui atteint tout l'être ; pour arriver à ce résultat, il faut beaucoup de patience et d'abnégation, car les indigènes ont tout pour rebuter le missionnaire, beaucoup d'observation psychologique, de connaissance de la langue et du milieu, beaucoup de surnaturel : « le paradoxe des missions, c'est tout simplement la constatation d'un surnaturel à l'œuvre dans l'histoire des sociétés et des individus, c'est, au fond, le miracle de l'Esprit » (p. 90).

M. Gaston Richard prouve ensuite longuement, par des arguments sociologiques et ethnographiques, la possibilité d'élévation ou de relèvement des populations primitives, qui se fera surtout par la formation individuelle. Il y a, conclut-il, « dans l'homme des races arriérées une liberté morale, assoupie chez l'adulte, mais entière chez l'enfant, et il en résulte la possibilité d'un niveau moral et mental supérieur à celui que nous observons. » (p. 109). M. Paul Rivet, professeur au Muséum d'histoire naturelle et directeur du Musée d'ethnographie du Trocadéro, donne ses réflexions personnelles sur l'anthropologie et les Missions : il y montre l'importance des observations des missionnaires pour les travaux des ethnologues : « en échange de ces services, je voudrais vous donner une plus grande confiance en vous-mêmes et en votre effort : que vous vous trouviez au milieu de peuples dits primitifs, que vous vous trouviez au milieu de peuples en état de régression, de peuples dégénérés, souvenez-vous que vous êtes toujours en présence d'êtres dont un des ancêtres a accompli le geste admirable, le geste humain par excellence : cet homme a ramassé un jour le charbon enflammé que le hasard (!?) lui fournissait et l'a conservé pour les besoins futurs. Dans ce geste, où m'apparaît en puissance tout le génie humain, vous pouvez, vous qui êtes avant tout des croyants, voir le sceau de la divinité » (p. 125). M. Rivet se dit de plus en plus partisan de l'unité d'origine des races et des langues humaines (pp. 120-123).

Une tendance intéressante à noter dans ces deux publications

1. « Le paradoxe des Missions », pp. 71-90.

c'est l'intention apologétique très marquée de manifester l'importance du mouvement missionaire protestant non seulement à notre époque, ce qui est évident, mais même au début de la Réforme. Les historiens catholiques[1] ont coutume de reprocher aux Réformateurs et à leurs premiers disciples d'avoir complètement manqué d'esprit missionnaire et même d'avoir nettement pris parti contre l'utilité des Missions chez les infidèles. Dans son étude sur « l'activité missionnaire protestante »[2], le R. P. Pierre Charles, S. J., dont on connaît aussi bien l'esprit « irénique » que l'information prodigieuse, affirme « la carence missionnaire de la Réforme pendant ses 250 premières années et l'éveil soudain de sa propagande avec l'éclosion du XIX[e] siècle... La Réforme, pendant longtemps, condamna positivement toute entreprise missionnaire, non pour des raisons d'opportunité pratique, mais en principe et absolument. Elle se moqua et s'indigna, par l'organe de ses théologiens les plus autorisés, du zèle missionnaire des catholiques. Elle y vit une preuve de leur aveuglement et de leur adversité. » (Nouvelle Revue théolog., p. 328.) Et le P. Charles apporte de nombreuses preuves à l'appui de sa thèse. Les deux ouvrages protestants dont nous venons de parler s'efforcent de répondre par des faits à cette grave objection, mais il est plus souvent question dans leurs exemples d'expansion coloniale que d'évangélisation, et pour les épisodes proprement missionnaires, ils semblent bien n'être que le fait d'individus agissant en leur propre nom et délaissés par la masse. Une brochure publiée en 1923 par la Société des Missions Evangéliques de Paris expose le rôle des « *Précurseurs de l'idée missionnaire* [protestante] *en France aux* XVI[e] *et* XVII[e] *siècles* » ; elle se termine ainsi : «...Il nous suffit d'avoir montré que, bien longtemps avant la création de la Société des Missions Evangéliques de Paris (novembre 1822), ces églises portaient en elles les aspirations et les pensées d'où cette création devait provenir, et qui ont fait au protestantisme de langue française, malgré sa faiblesse

1. Et même un protestant, M. Cholet, dans sa *Petite Histoire des Missions chrétiennes*, publiée en 1923 par la Société des Missions évangéliques de Paris, reconnaît « cette lenteur des Réformés à entreprendre l'évangélisation du monde » et ajoute : « Il est douloureux de le dire : aucune excuse ne justifie leur conduite » (pp. 63-64).

2. Chapitre de l'*Histoire générale des Missions*, du baron Descamps (v. compte rendu plus haut), paru d'abord dans la Nouvelle Revue théologique, Louvain, avril 1932.

numérique, une place de première ligne dans la sainte armée partie pour la conquête du monde à l'obéissance de Jésus-Christ » (p. 64). Dans la même brochure, le pasteur Auguste Lecerf entreprend une exégèse de la pensée de Calvin afin de démontrer « que le Réformateur a pleinement l'intelligence de l'ordre donné aux apôtres de prêcher partout l'Evangile, mais qu'il ne croit pas que cette commission générale suppose des modalités particulières d'exécution » (p. IX). L'argumentation du R. P. Charles est beaucoup plus solide et convaincante mais il était peut-être bon de signaler le point de vue protestant.

Une autre tendance caractéristique du mouvement missionnaire des protestants français est que leur prédication est uniquement morale, vidée de tout contenu doctrinal. La Société des Missions Evangéliques est ainsi bien différente des Missions catholiques, mais elle diffère aussi, par un accent plus religieux et un souci plus réel du contenu spirituel du Christianisme, des méthodes missionnaires des protestants anglo-saxons dont le but déclaré est de faire œuvre de civilisation et non d'évangélisation. « La Mission chrétienne, écrit M. Raoul Allier dont le rôle est considérable parmi les protestants français, représente un effort systématique, non point pour répandre des connaissances intellectuelles, qu'elle ne dédaigne certes pas, auxquelles pourtant elle n'attribue pas une miraculeuse puissance de transformation intérieure, mais pour provoquer en des âmes vivantes un redressement de l'esprit, un bouleversement radical des habitudes qui emprisonnent des êtres comme une gangue et les empêchent de se développer, une révolution qui rend à l'individu la capacité d'initiative, qui lui restitue la responsabilité de sa destinée, qui provoque en lui, pour appeler les choses par leur nom, la naissance d'un moi nouveau. » (*L'Evangile et le monde*, pp. 225-6.) La grande déficience du mouvement missionnaire protestant est qu'il manque de base doctrinale : il n'a pas d'unité de Credo ni de hiérarchie, il n'a pas la tradition apostolique qui relie splendidement tous les événements de la vie missionnaire de l'Eglise catholique, il n'a pas non plus cette préoccupation exclusive de la primauté du surnaturel et de la grâce. Les missionnaires catholiques ont beaucoup à apprendre des missions protestantes dont les œuvres scolaires, médicales et sociales témoignent d'un dévouement et d'une générosité qu'il faut recon-

naître. Mais elles ont cette incomparable supériorité de travailler à porter fidèlement et intégralement le Message du Christ à toutes les nations.

Paul CATRICE.

NOUVEAUX DOCUMENTS
POUR L'HISTOIRE DU CONCILE DE TRENTE

Nous avons dit, il y a quelque temps[1], comment la *Görresgesellschaft,* la grande société scientifique des catholiques allemands, avait entrepris la publication des documents concernant le Concile de Trente, et nous avons alors exprimé l'espoir que bientôt on vît s'achever l'édition des *Diaria* ou *journaux* du Concile de Trente, commencée, il y a plus de trente ans, par M. Merkle. Cet espoir se trouve aujourd'hui réalisé... au moins à moitié. La moisson de renseignements qui avait été recueillie par le savant professeur de Wurzbourg était trop riche pour qu'elle pût tenir en un seul volume ; aussi le tome III qui avait été prévu pour terminer l'édition des *Diaria,* a-t-il été dédoublé : la première partie seulement est aujourd'hui sortie des presses[2], grâce à la munificence du pape Pie XI. Avec d'autres textes, nous trouverons dans une seconde partie les prolégomènes et une introduction qui nous apportera les éclaircissements désirables sur tout ce qui est publié.

En attendant qu'elle paraisse, je voudrais dire en quelques pages ce que sont les textes contenus dans ce bel in-quarto de plus de sept cent cinquante pages, en présenter les auteurs, donner une idée des informations qu'ils nous apportent et de ce qu'y trouveront théologiens et historiens curieux de savoir comment ont été élaborés et votés les décrets dogmatiques et disciplinaires du Concile de Trente.

1. *Revue Apologétique*, novembre 1932.
2. *Concilium Tridentinum* diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio. Tomus tertius. *Diariorum* pars tertia. Volumen prius collegit, edidit, illustravit Sebastianus MERKLE, Fribourg, Herder, 1932, in-4, VIII-762 pages. Prix : 45 marks.

*
* *

Le premier *Journal* ou *Diarium* publié est le *Diario del concilio di Trento sotto Pio papa IV ;* c'est l'œuvre d'Astulphe Servanzio, un compatriote du secrétaire du concile, Angelo Massarelli, qui était entré à son service, l'avait accompagné à Trente et était devenu son secrétaire. Les fonctions que remplissait Servanzio le mirent à même de suivre dans le détail la marche du concile, de connaître les événements grands et petits qui en marquèrent le cours. Lui-même nous a raconté dans quelques lignes d'introduction comment, pour satisfaire sa propre curiosité, il avait rédigé son *Diario*, y notant minutieusement tout ce qui survenait au concile de jour en jour, voire heure par heure : les arrivées des cardinaux légats, des prélats, les congrégations de théologiens, d'évêques, les séances conciliaires, les réceptions d'ambassadeurs... « Comme beaucoup l'ont su, ajoute-t-il, un grand nombre d'évêques italiens, espagnols, français, allemands et d'autres régions, presque tous les ambassadeurs des princes m'en demandèrent des copies pour donner à leurs maîtres et à leurs amis un récit détaillé de ce qui s'était passé et aussi en garder eux-mêmes le souvenir. J'acquis par cette voie beaucoup de protecteurs parmi les cardinaux, les prélats et les princes temporels, ce qui me fut de grand crédit et réputation « (p. 3).

Servanzio ne devait pas mettre longtemps à profit ce crédit et cette réputation. Nous savons par la fin de son *Diario* que, secrétaire de Jules-César de Capoue, prince de Conca, après la clôture du concile, il se sentit attiré vers la vie franciscaine, vers l'Ordre des Observants ou des Capucins. Il quitta même son maître pour aller au cloître, mais, renonçant à son dessein, il entra au service de l'archevêque de Corfou, Mgr Cocchi, qu'il avait connu à Trente. Son goût pour la vie religieuse finit cependant par l'emporter et, renonçant à la situation brillante qui lui avait été faite, aux bénéfices qu'il avait obtenus, il revêtit la bure des Capucins le 25 mai 1567, dans le couvent de Saint-Jacques à Cingoli, une petite ville de la Marche d'Ancône peu éloignée de San Severino où il était né. Devenu Frère Valentin de San Severino, il fut ordonné prêtre peu après. A voir le soin avec lequel il énumère les diverses charges qu'il a remplies dans l'Ordre, comment il nous apprend qu'en 1585 il était gardien de neuf cou-

vents, ayant sous sa garde 150 religieux, on se prend à penser que l'amour des dignités n'était pas entièrement mort en lui. Mais c'est peut-être là un jugement téméraire. Supposons plus charitablement que s'y révèle seulement le souci de précision qui se manifeste dans son *Diario* et en fait la valeur.

Le *Diario* de Servanzio est, en effet, très remarquable par la précision des renseignements qu'il apporte. Il s'ouvre par une description de Trente, qui nous est présentée comme « une belle ville aux rues larges et bien pavées, aux grandes demeures, ayant des palais dignes d'abriter des rois et des empereurs. Entourée de montagnes rocheuses couronnées de neiges éternelles, qui s'ouvrent seulement vers le nord et le sud, elle s'étend sur une plaine petite mais riante, plantée d'arbres fruitiers et de vignes. En cette cité de population mêlée, on parle l'allemand et l'italien, mais tous les Italiens parlent l'allemand quand ce leur plaît ». Servanzio se plaît à décrire les agréments de Trente : elle a peu de blé, mais assez bien de vin doux, blanc et rose. Le climat y est tempéré pendant l'été, sauf pendant la canicule ; en hiver, il y fait très froid. Le concile qui s'y tient est venu lui apporter avec la richesse la réputation.

Il est très rare que le consciencieux secrétaire laisse ainsi courir sa plume. Après cette description et un très rapide exposé des circonstances dans lesquelles le pape Pie IV a réuni le concile, description et exposé écrits en latin, Servanzio note très brièvement en italien, jour par jour, depuis le 2 octobre 1560, tous les événements qui lui paraissent dignes de remarque : publication du jubilé, consistoires, création des légats, arrivée à Trente des représentants du pape, des archevêques, évêques, ambassadeurs et autres personnages, la célébration des offices, la tenue des congrégations, des sessions. Il faut des faits considérables comme ceux des morts des cardinaux de Mantoue et Seripando, qui se succédèrent à peu de jours, pour qu'il s'étende un peu plus. Beaucoup de documents officiels sont insérés dans sont récit ; ils n'ont pas été reproduits toutefois, puisqu'on les peut lire dans les *Acta* du Concile parus dans les tomes VIII et IX du *Concilium Tridentinum*. C'est surtout sur l'histoire extérieure du Concile que le *Diario* nous apporte des détails qui permettent de contrôler et de préciser des renseignements puisés à d'autres sources.

M. Merkle a retrouvé trois manuscrits du *Diario* à la Bibliothè-

que et aux Archives Vaticanes, à la Bibliothèque du Chapitre de Tolède ; c'est d'après eux qu'il a établi son édition, la première qui soit complète. Quelques fragments seulement en avaient été publiés par Döllinger, en 1876, dans ses *Ungedruckte Berichte und Tägebücher zur Geschichte des Concils von Trient.*

A l'œuvre de Servanzio font suite des documents recueillis ou rédigés par un secrétaire du cardinal légat Seripando, Philippe Musotti. Celui-ci nous apprend que sa situation lui a permis d'être très au courant de tout ce qui se passait au concile, des affaires qui s'y traitèrent ; car lui étaient communiquées toutes les lettres que recevaient ou qu'envoyaient les légats. D'ambition modeste, il n'a pas eu la prétention d'écrire une histoire du concile ; son intention a été seulement de faire un résumé de tout ce qui y est survenu « afin que ceux qui voudront en écrire l'histoire soient à même d'éclaircir les difficultés qu'ils rencontreront ; car je n'aurai d'autre but que celui de dire la vérité » (p. 117). Le *Sommario del concilio Tridentino* publié ici n'a pas d'autre objet ; il ne dépasse guère la mort du cardinal Seripando (7 mars 1563) : le très honnête Musotti ne se crut plus à même d'être suffisamment informé pour le poursuivre au delà. « Je continuai à rester à Trente jusqu'à la fin du concile au service du cardinal de Lorraine et non plus des légats ; sans doute j'eus encore grande connaissance des affaires, et pour cette raison je fus envoyé deux fois auprès du pape ; néanmoins il me sembla ne plus pouvoir parler avec la même certitude qu'auparavant ; c'est pourquoi je laissai à un autre le soin de rendre compte de ce qui suivit » (p. 147).

Le *Sommario* est précédé d'un *Actorum concilii Tridentini Epitome*, un résumé des *Actes* du Concile. Il s'ouvre à la date du 15 janvier 1562 et se clôt le 22 février 1563. C'est une simple énumération de faits, qui devient de plus en plus sèche. M. Merkle n'en a pas poursuivi l'édition au delà du 9 décembre 1562. Le *Sommario* est suivi d'une collection de documents : relations de missions qui ont été confiées à Musotti, lettres qu'il a envoyées, lettres adressées aux légats ou reçues par eux. Ce sont comme les pièces justificatives du *Sommario*, ainsi que l'indique le titre : *Documenta per Musottum concepta vel collecta Summarium illustrantia.* Un texte des plus curieux est le *Giudicio delle persone* (p. 175), où sont jugés tous les personnages mar-

quants du concile ; certaines appréciations sont des plus piquantes.

Philippe Gherio, évêque d'Ischia au temps de la dernière partie du concile de Trente, a composé sur une courte période, celle qui va du 4 décembre 1562 au 3 février 1563, de très intéressants rapports. C'était le moment où, à propos du décret sur l'obligation de la résidence, les pères du concile discutèrent l'origine de la juridiction des évêques : venait-elle directement de Dieu ? Gherio rédigea pour le cardinal Morone, dont il était le confident et l'ami, de fidèles comptes rendus des séances. Sans doute il n'y retient pas indistinctement, avec le scrupule du rédacteur des *Acta* officiels, les moindres incidents ; il néglige ce qui lui paraît moins important. « Parmi les discours prononcés, dit-il, par exemple, le 10 décembre 1562, il n'y eut de notable que celui du cardinal de Lorraine, qui fut long et commença à la manière d'un sermon » (p. 195). Notons qu'il a grande admiration pour le talent oratoire du cardinal français, qui « dit avec charme et gravité ce qu'il veut et parle fort bien », lisons-nous à la date du 4 décembre (p. 192). Mais ce qu'on trouve ici et qu'on ne rencontre guère dans les *Acta* officiels, parce que cela ne sied pas à leur gravité, ce sont les saillies de certains orateurs. Il n'a garde d'oublier ce mot de l'évêque crétois Zanettini, bien connu d'ailleurs par ses propos burlesques : « En voulant discuter des lois au pape, nous faisons comme des oisons qui veulent apprendre des oies à boire » ; et il nous le montre accusant d'inconduite les prélats espagnols et portugais avec une verdeur de langage que ne laissent pas soupçonner les *Acta* (p. 199). L'évêque d'Ischia ne se prive pas d'apprécier les orateurs, d'indiquer l'impression qu'ils produisent, les réactions qu'ils provoquent. Mgr Castallaneta, par exemple, est très long ; c'est d'ailleurs le fait de beaucoup d'autres. Gherio ne manque pas de noter avec un soin indiscret les signes non équivoques de fatigue que donnent les auditeurs : on tousse ; on éternue ; l'orateur n'en continue pas moins intrépidement « arditamente » (p. 201). Des mots satiriques sont-ils mis en circulation ; ils sont retenus pour que Morone en soit informé. Bref, les *Relations* de Gherio, publiées aujourd'hui pour la première fois d'après un manuscrit des Archives Vaticanes conservé dans la collection du Concile, apportent beaucoup de détails sur les importants débats relatifs à l'origine

du pouvoir des évêques ; ils reconstituent l'atmosphère dans lequel ils eurent lieu ; ils mettent en un particulier relief les arguments invoqués en faveur de l'une ou l'autre thèse.

Sur l'histoire du concile de Trente sous Pie IV, M. Merkle apporte dans ce volume un dernier document qui est de tout premier ordre : les *Acta concilii Tridentini* de Paleotto. Gabriel Paleotto, qui allait bientôt occuper une haute situation dans l'Eglise, puisqu'en 1565 il entrait dans le Sacré Collège et devenait, en 1566, archevêque de Bologne, était auditeur de rote en 1561 ; ce fut en cette qualité qu'il fut député au concile par le pape Pie IV. Vivant à Trente en contact intime avec les légats, initié au secret de toutes les affaires, il se trouva lui aussi en excellente situation pour être des mieux instruits.

Dans l'une des deux préfaces qu'il rédigea pour ses *Acta*, celle qu'il écrivit sous le pontificat de saint Pie V, il a raconté comment, dès qu'il fut à Trente, il résolut de mettre par écrit tout ce qui était susceptible d'éclairer les décisions prises et promulguées par l'assemblée, à l'intention de ceux qui ne participaient pas aux travaux conciliaires. Son ouvrage devait comprendre deux parties : une première exposerait les discussions du concile ; dans une seconde, se trouveraient les discours, traités, lettres et autres textes trop longs pour être insérés dans la première. De ces deux parties, la première seule a été conservée ; nous la trouvons éditée aujourd'hui dans ce tome III du *Concilium Tridentinum.*

Paleotto eut surtout à cœur, ainsi qu'il l'a dit, d'exposer sincèrement et fidèlement, non pas absolument tout ce qui était arrivé, ç'aurait été, a-t-il estimé, insupportable, mais tout ce qui était digne d'être retenu. Il ne craignit pas de parler de personnages encore vivants, parce qu'il laissa à la prudence du pape de décider quand il conviendrait de publier son ouvrage. La perspective de révéler des événements fâcheux, des discussions vives, les plaintes amères qui s'élevèrent contre le pape, la curie, les légats, les princes, ne l'inquiéta pas non plus. N'apparaîtrait-il pas ainsi que tous ont joui de la plus entière liberté de parole, ce qui est la vraie et solide condition d'un concile ? Les critiques sévères auxquelles furent soumis les décrets manifesteraient la vigilante attention et la sagesse de l'assemblée. Paleotto a tenu, à ce point, à donner à son œuvre un caractère de vérité, qu'aux

rares fois où il a été absent des réunions, il l'a signalé et, s'il a donné alors des renseignements, il a pris soin d'indiquer qui les lui avait communiqués. « *Non adfui hodie in congregatione*, lit-on à la date du 26 novembre 1562, *sed haec intellexi a Rossanensi* » (p. 478).

Ces *Acta concilii Tridentini*, où Paleotto a entendu « *breviter conscribere* » ce qui s'était passé pendant la troisième et dernière période du Concile de Trente, tiennent la plus grande partie de ce volume du *Concilium Tridentinum* : 530 pages sur 760 ; c'est dire quelle en est l'importance. Il suffit d'en comparer le texte au compte rendu officiel paru dans les tomes VIII et IX du *Concilium Tridentinum* pour voir combien il l'éclaire. M. Merkle n'exagérait en rien quand il écrivait, dans son tome I (p. XXXVI) que c'était une des sources les plus riches « *fons uberrimus* ».

Ils n'étaient pas entièrement ignorés : deux éditions en avaient été publiées : l'une, à Londres, en 1842, qui avait pour auteur l'érudit anglais Mendham ; l'autre, à Zagreb, en 1874, qui était l'œuvre du fameux oratorien Theiner. Mais combien elles étaient imparfaites ! Celle de M. Merkle est la première qui réponde aux exigences scientifiques. Elle est basée sur les quatre recensions conservées aux Archives Vaticanes, sur les papiers originaux de Paleotto qui ont été retrouvés à Bologne dans les archives du comte Isolani. Les additions et variantes intéressantes ont été retenues et signalées soigneusement dans l'appareil critique. Aujourd'hui seulement l'historien et le théologien peuvent utiliser en toute sécurité ce document si précieux.

Est-il besoin d'ajouter que M. Merkle n'a pas limité sa tâche à nous donner une excellente édition critique. Comme dans les deux volumes du *Concilium Tridentinum* qu'il a déjà publiés, il a accompagné ces textes d'un très riche commentaire historique et théologique, identifiant autant qu'il lui était possible les citations de la Bible, des écrits des auteurs ecclésiastiques, rappelant les événements auxquels il était fait allusion, rectifiant quand il y avait lieu, l'une ou l'autre affirmation erronée, corrigeant les erreurs qui s'étaient glissées dans d'autres volumes du *Concilium Tridentinum*. Sa prodigieuse érudition, sa science si profonde de l'histoire du XVIe siècle, de celle en particulier du concile de Trente, qui s'étaient déjà révélées, se retrouvent ici tout entières.

*
* *

On voit de quelle importance est, pour l'histoire de la troisième période du Concile de Trente, ce nouveau recueil de documents. L'immense service que la *Görresgesellschaft* rend aux sciences historiques et théologiques par cette publication ne saurait trop être apprécié. La grande œuvre entreprise il y a plus de trente ans se poursuit, en dépit de difficultés toujours croissantes. D'éminents érudits comme Mgr Ehses, Mgr Echweitzer sont morts à la peine ; mais des successeurs dignes d'eux leur ont été trouvés ; avec le même zèle et une science non moins étendue, ils achèveront ce qui a été commencé. M. Merkle, toujours vaillant, demeure avec M. Buschbell pour maintenir la tradition. Grâce à cet immense effort sera désormais très bien connue l'histoire de cette assemblée qui a joué un rôle capital dans la vie de l'Eglise catholique.

A. Leman.

CHRONIQUES

Chronique d'Histoire des origines chrétiennes

SOMMAIRE : Histoire du christianisme. — Ancienne littérature chrétienne. — L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles. — Histoire de la civilisation antique. — Antiquité et christianisme.

Saint Cyprien. — Origène. — Théodote d'Ancyre.

I. — Le R. P. Dom POULET publie le second fascicule de son *Histoire du christianisme*[1]. Ce fascicule nous donne le récit des événements survenus durant la seconde moitié du IIIe siècle et au cours du IVe siècle. La persécution de Dèce est sobrement racontée : peut-être ne met-on pas assez en relief la grandeur du péril qu'elle a fait courir à l'Eglise. Sur saint Cyprien, le jugement de Dom Poulet est assez nuancé, un peu plus, semble-t-il, que ne le permettrait la puissante personnalité du grand évêque. Les problèmes soulevés autour de l'édit de Milan sont à peine indiqués, et l'auteur semble croire que les invocations des soldats de Licinius au *Summus Deus* ont été harmonisées avec la nouvelle politique. La présidence du concile de Nicée est attribuée sans discussion à Ossius de Cordoue, mais nous ne savons

1. Dom Charles POULET, *Histoire du christianisme*, t. I, *L'Antiquité*; fascicule 2; in-4° de p. 161-320; Paris, G. Beauchesne, 1932.

pas à quel titre... Il est assez inutile d'insister sur des points de détail.

Dans l'ensemble, ce fascicule présente les mêmes qualités que nous avons naguère reconnues au premier: clarté de l'exposition, limpidité du style, vivacité de la narration. Dom Poulet ne fait pas œuvre d'érudit, mais de vulgarisateur. Il fait appel aux meilleurs et aux plus récents travaux qui sont consacrés aux questions qu'il traite ; et sans entrer dans des discussions minutieuses qui seraient ici hors de mise, il s'attache à faire connaître au grand public l'histoire du christianisme. On pourrait souhaiter, ici ou là, quelques traits plus vigoureux, quelques précisions opportunes. N'hésitons pas à dire que, dès maintenant, l'histoire de Dom Poulet s'annonce comme une nécessité ; elle fera un bien réel à tous ses lecteurs, que, de plus en plus, nous souhaitons très nombreux.

II. — Nous avions pu craindre, pendant longtemps, que le vétéran des études patristiques en Allemagne, M. O. BARDENHEWER, mourût avant d'avoir achevé sa monumentale histoire de la littérature ecclésiastique. Nos craintes étaient heureusement vaines. Le cinquième et dernier volume de l'ouvrage vient de paraître ; nous avons désormais entre les mains un incomparable instrument de travail, grâce auquel l'exploitation des trésors contenus dans la littérature patrologique nous est rendue facile[1].

Le précédent volume s'occupait du ve siècle. Celui-ci a donc à raconter l'histoire littéraire du vi^e^ siècle et des suivants. Remarquons tout de suite que, conformément à l'usage reçu, il compte, parmi les Pères, saint Jean Damascène en Orient et saint Isidore de Séville en Occident. Entre les écrivains de langue grecque et ceux de langue latine, l'auteur intercale un rapide aperçu de la littérature arménienne. Naguère, il nous avait déjà fait connaître l'essentiel de la littérature syriaque. Remercions-le aujourd'hui de nous révéler, ou presque, les Arméniens. Jusqu'ici, seuls les spécialistes connaissaient l'existence de cette littérature qui a été brillante et grâce à laquelle nous possédons encore

1. Otto BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*. Fünfter Band : die letzte Periode der altkirchlichen Literatur, mit Einschluss des ältesten armenischen Schrifttums ; in-8° de XI-423 pages ; Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1932.

quelques-unes des œuvres capitales des Pères ,par exemple la *Demonstratio* de saint Irénée : il était bon que les non-initiés pussent au moins apprendre les noms des écrivains qui ont illustré l'Eglise arménienne.

L'histoire des écrivains de langue grecque est divisée suivant les genres littéraires : M. Bardenhewer étudie donc successivement la littérature dogmatique et polémique, la littérature morale et ascétique, la littérature biblique et exégétique ; la littérature historique et hagiographique, la littérature homilétique et oratoire ; la poésie chrétienne. Cette division a d'inévitables défauts, en particulier elle oblige à des répétitions ou à des morcellements arbitraires. Plusieurs écrivains ont cultivé simultanément des genres très différents : il faut se résoudre à les classer sous une étiquette, qui rend un compte très insuffisant de la diversité de leur talent. On voit d'ailleurs assez mal comment il serait possible d'éviter cet écueil. Les prédécesseurs de M. Bardenhewer l'avaient déjà rencontré : ils s'y sont brisés, tout comme lui.

L'Occident a toujours présenté des différenciations ethniques plus tranchées que l'Orient, et l'on peut facilement étudier à part les Italiens, les Africains, les Gaulois, les Espagnols. C'est ce que fait M. Bardenhewer, et il a raison. Au cours de la période qu'il étudie dans ce volume, l'empire romain d'Occident n'est plus qu'un grand souvenir ; les Barbares s'efforcent de créer un ordre de choses nouveau dans les pays dont ils sont devenus les maîtres, et les nationalités se créent ou se retrouvent dans l'agitation. Il n'en est que plus remarquable qu'au milieu d'un tel désordre, on puisse encore trouver des hommes qui gardent le souci du style et méritent de prendre place dans une histoire littéraire. Un saint Grégoire de Tours, lui-même, s'il multiplie les fautes contre la grammaire classique, se rend du moins compte de ses faiblesses et il en souffre.

On sait que les précédents volumes de M. Bardenhewer se distinguent surtout par la richesse et la précision de leur érudition. Une bibliographie abondante, l'indication exacte des problèmes posés, la sagesse prudente des discussions, tout cela permet aux lecteurs de suivre avec confiance le vieux maître. Les mêmes qualités se retrouvent ici. Peut-être est-il cependant permis de dire qu'elles n'atteignent plus le même degré de perfection et que

beaucoup, parmi les travaux récents, ont échappé à l'attention de l'auteur. L'exégèse grecque par exemple manifeste de plus en plus sa prédilection pour les chaînes, et l'on sait que M. Robert Devreesse a renouvelé ce sujet dans le bel article qu'il a donné au *Supplément du Dictionnaire de la Bible* : cet article n'est pas cité ici, et M. Bardenhewer ne connaît encore que les résultats des travaux de Karo et Lietzmann.

La littérature relative à Sévère d'Antioche ne cesse pas de s'enrichir ; elle est actuellement beaucoup plus complète que ne le laisserait supposer l'énumération de M. Bardenhewer. Il eut été bon de signaler l'édition de la première partie du *Contra Grammaticum* par M. Lebon, et d'ajouter aux *Homélies cathedrales* mentionnées les numéros LXXVII (P. O., XVI, fasc. 5), LXXVIII-LXXXIII (*id.*, XX, fasc. 2) ; XCIX-CIII (*id.*, XXII, fasc. 2).

M. Bardenhewer attribue encore à Julien d'Halicarnasse un commentaire sur Job, dont la traduction latine figure à tort parmi les œuvres d'Origène : voici plusieurs années déjà, M. Draguet a montré que ce commentaire était l'œuvre d'un écrivain arien et n'avait aucun rapport avec Julien.

On pourrait sans peine faire encore d'autres remarques du même genre : elles n'atteindraient pas le fond de l'œuvre qui demeure solide ; et il vaut mieux, dès lors, remercier M. Bardenhewer de l'admirable exemple de persévérance qu'il vient de nous donner. Aux jeunes trarvailleurs, nous ne saurions assez recommander la méditation de cette vie, tout entière consacrée à l'édification d'un monument austère. En édifiant, dans la patience, son histoire de la littérature ecclésiastique, M. Bardenhewer n'a point cherché la gloire ; il a voulu rendre service. Disons lui, bien haut, qu'il y a réussi et que c'est à lui, à ses efforts, à sa persévérance, que de très nombreux historiens doivent d'avoir appris à connaître et à aimer les Pères.

III. — Le R. P. Paul GALTIER est un infatigable travailleur. Il est en particulier un spécialiste dans l'étude du sacrement de Pénitence, et son traité latin *De paenitentia* a eu naguère les honneurs d'une réimpression. C'est dire avec quelle impatience nous attendions et avec quelle joie nous avons reçu son dernier ouvrage : *L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siè-*

cles[1]. Faisons tout de suite remarquer que ce titre général n'indique pas exactement le contenu du volume. Tel est souvent l'inconvénient des titres qui doivent être courts et que les éditeurs veulent éloquents. Nous n'avons pas ici une histoire complète et détaillée du sacrement de pénitence. Sauf exception, l'Orient demeure en dehors de la perspective de l'auteur qui n'interroge guère que les témoins occidentaux. De plus, deux questions essentielles retiennent seules son attention. Quelle valeur a-t-elle été d'abord attachée à l'absolution sacerdotale ? La pénitence privée a-t-elle toujours existé et sous quelle forme ? Entre les deux parties qui sont consacrées à l'étude de ces problèmes, un appendice traite de la crise pénitentielle au IIIe siècle.

Nous n'avons pas à insister sur l'importance des problèmes traités par le R. P. Galtier. Le premier est fondamental. Etant admis que le Seigneur a donné aux apôtres, et par eux à son Eglise, le pouvoir de remettre les péchés, il s'agit de savoir si l'Eglise utilise directement ce pouvoir, si elle remet en effet les fautes des coupables ; ou bien si c'est le pécheur lui-même qui, par sa pénitence personnelle, accomplie à l'instigation, sous la direction, et avec le concours des prières de l'Eglise, en obtient le pardon de Dieu. Aujourd'hui encore, quelques historiens catholiques croient que la seconde de ces hypothèses a été généralement acceptée par l'Eglise ancienne, et, sans contester, cela va sans dire, l'efficacité de l'absolution sacramentelle, ils estiment que celle-ci a d'abord été regardée comme produisant des effets d'ordre canonique, à savoir la levée de l'excommunication portée contre le pénitent.

Le R. P. Galtier, en reprenant l'examen du problème, reproche aux historiens dont il combat les conclusions, d'être plus philologues qu'historiens. « Les textes invoqués (par eux), dit-il, ne sont pas suffisamment considérés dans leur contexte et dans leur milieu vital ; on leur attribue trop indistinctement une portée uniforme. Le but propre et spécial de l'ouvrage auquel ils sont empruntés, la pointe du raisonnement dont ils sont extraits n'entrent pas assez en ligne de compte lorsqu'il s'agit d'en déterminer exactement le sens et la valeur. La manière dont

1. Paul GALTIER, *L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles* (Bibliothèque de Théologie historique), in-8° de XII-512 pages ; Paris, G. Beauchesne, 1932 ; 34 francs.

on les utilise rappelle par trop celle des sententiaires du XIIe siècle s'appliquant à combiner et à faire concorder entre elles les autorités recueillies à l'avenant : un vrai jeu de casse-tête (p. 22). »

A l'inverse, le R. P. Galtier s'efforce de rester toujours fidèle à la méthode historique et de « comprendre », au sens le plus plein de ce mot, les témoignages auxquels il doit faire appel. La chose est souvent difficile. Nous avons en réalité si peu de textes, et des textes qui ne sont pas faits pour nous. L'histoire de la Pénitence en Occident ne commence guère qu'à Tertullien : du moins le R. P. Galtier ne commente-t-il pas ici les textes du Pasteur, et on ne peut que l'en féliciter, puisque Hermas semble bien avoir en vue une sorte de jubilé exceptionnel et non renouvelable. Or Tertullien ne parle de la remise du péché que dans le *De pudicitia*, un ouvrage de polémique montaniste, où il est difficile de retrouver, sous les exagérations de l'auteur, la vraie pensée de l'Eglise. A Tertullien succède saint Cyprien, carthaginois comme lui, mais chef d'Eglise et chargé de la terrible responsabilité de régler le sort des faillis, au lendemain de la persécution de Dèce : les solutions adoptées par le saint évêque sont en rapport avec les circonstances : ont-elles une valeur absolue ? Puis l'obscurité retombe sur la vie quotidienne des pécheurs et sur l'attitude de l'Eglise à leur égard : une dizaine de pages suffit au R. P. Galtier pour rappeler ce que nous savons à ce sujet au cours de la période qui s'étend de la mort de saint Cyprien à l'avènement de saint Léon le Grand : ce sont deux siècles dont nous ignorons le détail. Mêmes ténèbres ou presque entre saint Léon et saint Grégoire. On peut bien dire que si l'attitude de saint Grégoire reproduit celle de saint Léon, il n'y a pas eu discontinuité de l'un à l'autre, que la doctrine et la pratique de l'Eglise se sont également fixées. Mais comme on préférerait des documents et des témoignages à ces inductions !

Le second des problèmes étudiés par le R. P. Galtier est celui de la Pénitence privée. Naturellement, les témoignages sont ici moins nombreux encore et moins explicites. Il s'agit soit de fautes qui d'elles-mêmes n'ont pas la gravité suffisante pour être soumises à la pénitence publique, soit de pécheurs qui se trouvent dans des conditions telles que l'Eglise ne croit pas devoir ou pouvoir leur imposer cette pénitence publique. Dans les deux

cas, tout se passe dans le silence : on n'a pas à décrire pour l'usage des historiens à venir, le détail des accusations ou le rituel des absolutions. A peine, de temps à autre, trouvons-nous, pour jeter un rapide éclair, quelques indications qu'il est nécessaire de dégager et de commenter. Le R. P. Galtier s'attache à cette austère besogne, non seulement avec une infatigable patience, mais surtout avec un sens profond des réalités, qui garantit la valeur de ses conclusions.

Et ce n'est qu'après une minutieuse enquête qu'il peut formuler son opinion solidement appuyée : « Dans l'Eglise, dit-il, c'est le mode de rémission le plus solennel qui a surtout frappé les esprits et retenu l'attention. Seul, il a revêtu une forme liturgique, qui, malgré d'assez notables diversités, demeure la même partout. Aussi est-il facile à reconnaître. L'autre, au contraire, se présente dans les documents sous des formes multiples et parce qu'il n'en existe aucune dont on puisse dire qu'elle le caractérise, la difficulté est réelle parfois de le discerner. Rien d'étonnant, par conséquent, qu'il échappe aux collectionneurs de dénominations, de rites ou de formules. Le fait cependant s'avérant incontestable que l'Eglise faisait profession de remettre certains péchés sans exiger, en excluant même parfois, qu'ils fussent soumis à la pénitence publique, partout où fait défaut le trait caractéristique de cette dernière et où se constate néanmoins cette rémission par l'Eglise, la clarté tout au moins du langage commande de distinguer par l'appellation spéciale de pénitence privée ce que dès lors on distinguait si nettement de l'expiation liturgique et solennelle requise pour les fautes plus graves ou plus scandaleuses.

« Mais la nature même du traitement ainsi prévu pour les fautes moindres et les motifs aussi qui commandaient d'y recourir, tendaient à en faire varier et à en étendre indéfiniment le champ d'application. La conviction qu'avait l'évêque de l'efficacité de son pardon, quand il l'accordait à des fidèles résolus par ailleurs à se dégager du péché, lui commandait de leur en assurer le bienfait tout au moins aux heures et dans les circonstances où il apparaissait impossible, inutile, ou même dangereux d'attendre qu'ils pussent se livrer à l'expiation solennelle (p. 487-488). »

Il est vraisemblable que quelques-unes des analyses du R. P. Galtier trouveront des contradicteurs. La méthode même qu'il

propose pour l'interprétation des textes semble inviter à la discussion, puisqu'il s'agit beaucoup moins de fixer le sens des mots que de comprendre des situations, et qu'ainsi une part plus ou moins large est laissée à la libre interprétation de chacun. Mais, nous l'avons déjà souligné, le principe de cette méthode nous semble fort juste ; et l'emploi qu'en fait le P. Galtier est des plus judicieux. Sans doute, le savant historien des dogmes nous invite à constater qu'il y eut, au cours des siècles, beaucoup plus de diversité dans l'administration de la Pénitence que nous ne serions tentés de le croire en constatant l'uniformité actuelle. Mais cela n'est pas pour nous étonner. L'essentiel est que l'Eglise ait eu, dès les origines, conscience du pouvoir qu'elle avait reçu de son divin fondateur et qu'elle ait exercé ce pouvoir. Autant que les trop rares documents du passé nous renseignent sur ce point, nous sommes autorisés à le croire. Le R. P. Galtier, en étudiant si diligemment les vieux textes, a fait une œuvre bienfaisante et utile.

IV. — M. Th. Zielinski, professeur à l'Université de Varsovie, a écrit une *Histoire de la civilisation antique*[1] qui vient d'être traduite en français. C'est un livre de large vulgarisation, sans note et presque sans référence. On pourra utilement le consulter, si l'on cherche à avoir, sans trop de peine, des notions générales sur les matières dont il traite. L'ouvrage comprend quatre parties : période achéenne, période hellénique, période attique, période œcuménique ; et cette dernière est elle-même divisée en quatre sections : la période hellénistique, la République romaine, l'empire païen, l'empire chrétien. Chacune des périodes, après un chapitre préliminaire, sur l'histoire extérieure, est étudiée en quatre chapitres : les mœurs, la science, l'art, la religion. Cette partition régulière facilite évidemment la tâche du lecteur. M. Zielinski est un admirateur fervent de l'hellénisme, ce qui le rend parfois un peu injuste à l'égard du christianisme. D'ailleurs, même dans la section intitulée l'empire chrétien, il ne traite du christianisme que dans ses rapports avec le paganisme et pour déplorer la ruine progressive de la civilisation antique.

V. — Le professeur Dölger est bien connu par ses travaux d'ar-

1. Th. Zielinski, *Histoire de la civilisation antique*; traduction par A. Fichelle et St. Reizler (Bibliothèque historique) ; in-8° de 470 pages; Paris, Payot, 1931 ; 36 francs.

chéologie et de liturgie. Ses ouvrages sur l'*Ichtys*, le poisson sacré dans les religions antiques et dans le christianisme, et sur *Le soleil du salut* sont à juste titre regardés comme des modèles d'une érudition prudente autant que vaste. Mais le cadre, un peu étroit, des livres ne saurait lui suffire pour faire connaître le détail de ses recherches et de ses heureuses découvertes. Aussi a-t-il fondé une revue *Antike und Christentum*, dont il est non seulement le directeur, mais le rédacteur unique. Cette revue, d'un genre nouveau, qui paraît quatre fois par an, est d'une extraordinaire richesse[1].

Le fascicule I de l'année 1932 débute par une étude sur le 48e canon du concile d'Elvire. Ce canon interdit aux nouveaux baptisés de jeter des pièces de monnaie dans la piscine, pour ne pas sembler payer le prix de leur baptême. Le terme que nous traduisons ici par piscine est, en latin, le mot *concha*, dont l'auteur précise le sens en citant plusieurs textes où il figure également à propos du baptême. L'intérêt du canon réside d'ailleurs dans la défense de payer quoi que ce soit pour l'administration du sacrement. Après avoir formulé d'autres hypothèses qui paraissent insuffisantes, par exemple l'usage de payer les bains, ou encore la coutume de donner un cadeau à la caisse commune lors de l'admission dans une société ou dans une secte, Dölger rappelle que souvent, dans l'antiquité, on jetait des pièces de monnaie dans les rivières ou dans les lacs dont les eaux étaient censées avoir une vertu guérisseuse. Les chrétiens d'Espagne, pense-t-il, voulaient garder cette habitude contre laquelle s'élèvent les Pères du Concile d'Elvire.

L'article suivant traite de la marque au fer rouge des animaux dans l'antiquité profane et chrétienne. Puis vient un travail sur le premier enseignement de l'écriture au IVe siècle, d'après les souvenirs de jeunesse de saint Ambroise : on se servait, pour cela de lettres dessinées ou gravées sur des morceaux de buis. Plusieurs notes brèves, consacrées à divers sujets, terminent ce fascicule.

Dans le second cahier, notons spécialement une étude sur les bijoux anciens en forme de croix et sur les anneaux dont le châ-

1. *Antike und Christentum* : Kultur-und-religionsgeschichtliche Studien. van Den F. X. Doelger; Munster, Aschendorff, 1932; le fascicule, 5 mk.

ton renfermait une relique de la croix : au dire de son frère, saint Grégoire de Nysse, sainte Manicre possédait ces deux joyaux ; n'est-il pas intéressant de grouper les témoignages qui signalent des objets semblables ? et cela d'autant plus qu'on leur attribuait une vertu protectrice et qu'ils constituaient des sortes de talismans. Signalons également l'article consacré à l'attitude de l'antiquité chrétienne et païenne à l'égard des adultères : Dölger pense ici au *De pudicitia* de Tertullien et au jugement si dur que porte le grand africain sur l'édit qui remet la faute d'adultère. Il rappelle que précisément au début du IIIe siècle, l'empereur Septime Sévère, originaire d'Afrique, venait de sévir avec la plus grande rigueur contre les adultères ; et il explique ainsi comment Tertullien a pu se scandaliser de voir, au même moment, les évêques chrétiens absoudre ce crime. L'empereur avait agi comme *Pontifex maximum* : les évêques sont-ils aussi, demande ironiquement Tertullien, de souverains pontifes, pour pardonner ce qu'il condamne ? Ce rapprochement ingénieux nous semble en effet projeter une vive lumière sur quelques-uns des problèmes soulevés par le *De pudicitia*.

On voit, par ces indications, la méthode de Dölger: éclairer les faits ou les usages chrétiens par des faits ou des usages analogues du paganisme. Pour être féconde, la méthode demande à être utilisée avec prudence : le christianisme, dans sa doctrine, est quelque chose de divin ; Dölger ne songe pas à l'oublier. Mais il a vécu au milieu des hommes, et il est naturel que les hommes aient souvent adapté à la religion nouvelle des coutumes chez eux traditionnelles.

VI. — L'horizon des vaillants travailleurs à qui nous devons la précieuse collection des *Patristic Studies* que publie l'université catholique d'Amérique était longtemps resté limité aux grands écrivains du IVe siècle : parmi les Latins, seuls saint Ambroise et saint Augustin avaient même fourni la matière d'études exhaustives. Cet horizon s'étend désormais : saint Cyprien et saint Grégoire le Grand entrent à leur tour dans la perspective des chercheurs ; et c'est ainsi aux deux extrémités de l'ère patristique que l'on va, cette année, chercher des sujets de travaux.

Sœur Angela Elisabeth KEENAN s'occupe de saint Cyprien : elle

1. Sister Angela Elizabeth KEENAN, *Thascii Caecilii Cypriani. De habitu*

publie le traité *De habitu virginum*, avec une traduction anglaise. une introduction et un commentaire détaillé[1]. L'ouvrage est fait avec le soin minutieux qui caractérise toutes les publications de la collection. Le texte adopté est celui de Hartel : seules y ont été introduites quelques variantes dans les citations scripturaires et l'indication de quelques références bibliques, qui avaient échappé à l'éditeur de Vienne. On peut, une fois de plus, regretter qu'aucun effort n'ait été fait pour contrôler et, au besoin pour améliorer le texte courant. La traduction, pour autant qu'il m'est permis de la juger, suit de très près le texte et s'attache à en rendre toutes les nuances : elle permettra à ceux qui ne savent pas le latin, tout en lisant l'anglais, naturellement, d'assimiler le détail de la pensée de saint Cyprien. La bibliographie est soignée, mais elle n'est pas aussi complète qu'on le désirerait : c'est ainsi qu'il n'y est pas fait mention d'un important article de E.-W. Waston, *The De habitu virginum of St Cyprian*, qui a paru dans le *Journal of theological studies*, t. XXII, 1920-1921, p. 361-367.

L'introduction nous renseigne sur l'occasion et la date, le contenu, la signification historique, les sources, la forme et le style, l'influence du traité de saint Cyprien. Les pages consacrées à l'étude des sources sont les plus détaillées et les plus intéressantes : naturellement saint Cyprien doit beaucoup à Tertullien et il emprunte au *De cultu feminarum* de très nombreux développements mais il utilise également les lieux communs de la diatribe cynico-stoïcienne ; il se souvient des lectures qu'il a faites dans Sénèque et dans Apulée ; peut-être même doit-il quelque chose à Clément d'Alexandrie. On voudrait, sur ce dernier point, des conclusions plus précises, car le problème de l'influence des Alexandrins, de Clément et d'Origène, sur saint Cyprien demeure encore ouvert, et il est des plus intéressants. Malheureusement, Sœur Keenan ne s'applique pas à résoudre de manière directe cette question.

Le commentaire, très développé, est surtout grammatical et lexicographique. Il multiplie, à juste titre, les comparaisons du *De habitu virginum* avec les autres ouvrages de saint Cyprien.

Notons seulement, au chapitre 22, que la phrase : « *Quod futu-*

virginum. A commentary with an introduction and translation (Patristic studies, t. XXXIV; in-8° de XIII-188 pages; Washington, The catholic university of America, 1932; 3 dol. 50.

ri sumus, iam vos esse coepistis », rappelle peut-être, avec une nuance de regret, que Cyprien a été marié avant sa conversion.

Cette remarque, de Waston, aurait pu trouver place ici. Deux tables alphabétiques, l'une des matières, l'autre des mots et des locutions, terminent ce précieux volume.

VII. — MM. Klostermann et E. Benz doivent éditer dans la collection des Pères Grecs publiée par l'Académie de Berlin, le commentaire d'Origène sur l'Evangile de saint Matthieu. Avant de faire paraître le texte, ils ont eu l'excellente idée de publier le résultat de leurs recherches sur la tradition textuelle de ce commentaire[1]. Ces recherches ont été fructueuses, tant par ce qui regarde les parties conservées en grec que pour ce qui concerne les tomes traduits en latin. Les chaînes en particulier ont donné un certain nombre de fragments grecs inédits. Encore est-il bon de soumettre tout cela à la critique : c'est ainsi que le premier de ces nouveaux fragments grecs appartient en réalité à Théodore de Mopsueste[2]. En permettant aux érudits d'examiner leur travail préparatoire à l'édition définitive, MM. Klostermann et Benz ont fait preuve de sagesse ; ils ont surtout donné un bel exemple.

VIII. — M. R. Cadiou vient de publier une *Introduction au système d'Origène* qui, malgré sa brièveté, en apprend plus sur le maître d'Alexandrie que beaucoup de gros volumes[3]. Peut-être se souvient-on que naguère M. de Faye, après avoir écrit une *Esquisse de la pensée d'Origène*, avait essayé déjà de nous donner l'œuvre définitive sur la vie et la doctrine du grand penseur. Cette entreprise avait échoué, au témoignage de la plupart de ceux qui avaient pu lire et étudier les trois volumes de M. de Faye. Nous n'avons pas à revenir ici sur les causes de cet échec ; mais il est permis de croire que lorsque M. Cadiou développera, comme il nous le promet, l'introduction qu'il nous donne aujourd'hui, il comblera l'un des vœux les plus ardents de ceux qui s'intéressent à l'antiquité chrétienne et satisfera les désirs les plus exigeants.

Tous ceux qui l'ont quelque peu pratiqué savent qu'Origène

1. E. Klostermann und E. Benz, *Zur Ueberlieferung der Matthaeuserklärung des Origenes* (*Texte und Untersuchungen*, XLVI, 2) ; in-8° de VIII-136-32* pages ; Leipzig, Hinrichs, 1931.
2. Robert Devreesse, *Pro Theodoro*, dans *Revue Biblique*, 1932, p. 261-263.
3. R. Cadiou, *Introduction au système d'Origène*. Belles-Lettres.

est un auteur difficile à lire et à interpréter. Nous ne songeons pas ici à incriminer son style qui, après tout, ne comporte pas de difficultés spéciales ; nous ne voulons même pas tenir compte présentement de ce fait que plusieurs des ouvrages d'Origène, et parmi eux le plus important de tous, le *De principiis*, ne sont conservés que dans une traduction latine, dont il faut avant toutes choses éprouver la valeur. Mais nous devons souligner deux traits essentiels. D'abord Origène est essentiellement un bibliste. Sa formation intellectuelle est certes très étendue et très variée, mais la Bible en forme l'assise fondamentale. Le docteur alexandrin ne cesse pas d'interpréter les livres saints, de les expliquer, de les commenter ; sa pensée est dominée par la nécessité où il se trouve de l'adapter au texte scripturaire ; et bien souvent ce qui nous paraît de sa part une audace ou une témérité provient simplement de l'exégèse d'un texte difficile. D'autre part, Origène est un métaphysicien plein d'imagination : aussi ne craint-il pas de multiplier les hypothèses, de formuler les théories les plus subtiles ou les plus fantaisistes. Ne nous hâtons pas cependant de conclure qu'il les adopte : trop souvent il lui arrive de juxtaposer deux ou trois solutions différentes d'un même problème pour que nous soyions en droit d'affirmer qu'il s'est arrêté a l'une d'entre elles en pleine sécurité.

M. Cadiou connaît tous ces obstacles à la parfaite intelligence de la pensée d'Origène. Il sait aussi, ce que paraissait naguère ignorer M. de Faye, qu'Origène est franchement, loyalement catholique, qu'il déteste l'hérésie, qu'il s'attache de toute son âme à l'Eglise et que, s'il place au début du *De principiis* la liste des dogmes enseignés par l'Eglise, ce n'est pas de sa part un acte de prudence, mais un acte de foi.

Ajoutons enfin que M. Cadiou s'applique, avec raison, à tenir compte de la chronologie des écrits d'Origène et à marquer ainsi une série d'étapes dans la pensée du maître. Il est un des premiers à le faire. La plupart de ses prédécesseurs se sont contentés d'étudier avec soin le *De principiis*, dans lequel ils ont cru trouver l'exposé définitif de la pensée d'Origène ; et ils ont négligé presque complètement les homélies et même les grands commentaires, en particulier ceux des Evangiles de saint Jean et de saint Matthieu et de l'Epître aux Romains. Or l'esprit d'Origène est un esprit vivant, et ses livres portent la trace des circonstances

dans lesquelles ils ont été composés. Ses voyages, ses épreuves de santé, et, bien plus encore, son élévation au sacerdoce, son exil d'Alexandrie, son installation à Césarée de Palestine l'ont amené à réfléchir, à approfondir, à modifier au besoin plusieurs de ses idées. Le traité *Des principes* est, peut-on dire, une œuvre de jeunesse. « L'étude de l'âme, de sa liberté et de sa faute, écrit M. Cadiou, ne forme qu'une introduction à la théologie d'Origène. Il faut commencer par là : l'ordre de ses écrits et celui de sa pensée y invitent. Mais c'est au delà qu'on trouvera la véritable théologie, une doctrine du Verbe, à peine esquissée dans le traité *Des principes*, amplement développée dans le *commentaire de saint Jean*. Au-dessus de l'inquiétude du cœur humain subsiste une Vérité créatrice qui confère aux êtres leur réalité et leur vérité. Elle a déposé en toute créature raisonnable un germe qu'une connaissance plus parfaite, apportée par l'Eglise, transformera chez certains en un fruit de sagesse éternelle. Tel est l'origénisme que l'on trouve épars dans les commentaires. C'est de celui-là que saint Augustin devait entendre les échos dans les sermons de saint Ambroise (p. 8-9). »

On ne saurait mieux dire. Certes, on ne saisit pas, dans l'histoire de la pensée d'Origène, de points d'inflexion, de transformation brusque. Jusqu'au bout, Origène a cru à la chute des esprits, jusqu'au bout, il a gardé l'espoir des restaurations finales. Mais il n'a pas vu dans ces idées l'essentiel de sa foi ni même de sa philosophie. Plus encore qu'un dialecticien il a été un mystique, et ses admirables traités sur la prière et sur le martyre suffiraient déjà à le prouver. M. Cadiou met fort bien en relief la profondeur et la richesse de sa vie spirituelle : cet aspect, lui aussi, a été souvent négligé. Il convenait de le rappeler.

C'est avec une grande joie que l'on peut saluer l'apparition du petit livre de M. Cadiou. En attendant l'ouvrage développé qui nous est promis, nous pouvons déjà y trouver la matière de multiples réflexions et y apprendre à goûter davantage l'âme, si profondément sympathique, d'Origène.

IX. — On a beaucoup étudié la théologie et la philosophie d'Origène ; on n'a presque jamais parlé de sa doctrine spirituelle. Origène pourtant n'a pas été le pur intellectuel que l'on se représente trop souvent, le métaphysicien plongé dans la spéculation et l'examen des plus difficiles problèmes sur l'origine

et sur la fin des choses. Il suffit de lire, dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, les récits consacrés à sa vie, pour se rendre compte qu'il avait une âme passionnée. Cette âme ne se révèle pas à nous dans le *De principiis ;* on la découvre par contre dans les homélies et même en maintes pages des commentaires, et l'on est joyeusement surpris de trouver alors tant de spontanéité, tant de fraîcheur, et aussi tant de vie religieuse chez le grand penseur.

M. Walter Völker a rendu aux travailleurs un service signalé en publiant un ouvrage sur *l'idéal de la perfection chez Origène*[1], car une telle étude n'avait pas encore été entreprise. Cet ouvrage comprend quatre chapitres : I. La préparation : le devoir essentiel ; la lutte contre les péchés, la lutte contre les passions et le monde, l'ascension intérieure en ses débuts ; II. La gnose : les relations entre la gnose et la foi ; l'arrivée à la gnose ; le contenu de la gnose ; III. La vie active : l'attitude morale du pneumatique; le pneumatique dans ses relations avec le monde ; les rapports de la vie active et de la gnose ; IV. L'idéal de la perfection considéré dans la prière et dans l'imitation du Christ.

La simple reproduction de cette table des matières dit assez la richesse et l'intérêt du volume. Contentons-nous ici de souligner la valeur des pages consacrées à l'imitation du Christ : elles seront pour beaucoup une révélation. On croit souvent que, les premiers, les écrivains spirituels du moyen âge ont orienté vers le Christ la piété des fidèles. Il n'en est rien et déjà chez Origène on trouve l'imitation du Christ proposée comme l'idéal de la perfection. A vrai dire, on la trouve même avant lui, chez saint Ignace d'Antioche en particulier ; mais Origène insiste tellement sur ce point, il en donne tellement d'exemples qu'il peut à bon droit passer pour un initiateur.

X. — Il est souvent bien difficile de se prononcer sur la véritable valeur de telle ou telle pièce hagiographique, et l'on comprend sans peine l'hésitation des critiques en face d'un texte d'origine incertaine. Les actes de Théodote d'Ancyre ont naguère retenu l'attention de plusieurs historiens, en particulier celle de Pio Franchi de Cavalieri et du R. P. Delehaye ; ce dernier n'y voit

1. Walther Woelker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* (Beiträge zur historischen Theologie, VII) ; in-8° de IV-236 pages ; Tubingue, J. C. B. Mohr, 1931 ; 15 Mk.

guère autre chose qu'une légende sans valeur. L'examen de cette pièce vient d'être repris par M. ASTORI dans un long article du *Didaskaleion ;* et les conclusions de cette nouvelle étude sont plus favorables aux actes du martyr[1]. Suivant M. Astori, Théodote a vraiment existé ; il a vécu à Ancyre et y a subi le martyre au cours de la persécution de Dioclétien, peut-être au printemps de 312. Son corps fut enseveli non loin d'Ancyre et l'on érigea en son honneur une chapelle qui acquit une réelle célébrité. Certaine est aussi l'existence de Victor, le compagnon de Théodote qui ne fut d'ailleurs pas aussi intrépide que lui ; également historiques sont enfin les personnages de Valens et des sept vierges, bien qu'ils semblent n'avoir eu aucun rapport avec Théodote. La rédaction la plus ancienne des actes que nous possédons daterait de la seconde moitié du v[e] siècle, mais elle aurait été précédée par d'autres récits dont elle dépendrait étroitement.

Nous devons nous borner à citer ce jugement : d'autres nous diront s'il est possible de le regarder comme définitif.

G. BARDY.

1. Mario ASTORI, *Il martyrium di Teodoto d'Ancira*, dans *Didaskaleion*, 1931, p. 53-145.

Chronique d'Apologétique

---

§ I. L'Eglise et la vitalité catholique

1. R. P. Janin. La voie qui mène au but. Ed. Publiroc, Marseille, 1932.
2. René Gaëll. Le cœur de Lourdes. Bloud et Gay, Paris 1932.
3. Mgr J.-A. Chollet. Quelques retours à la foi catholique. Lethielleux, Paris 1932.
4. Léopold Levaux. L'Orient et nous. 1er volume. Essais divers. Ed. de l'Aucam. Louvain, 1932.
5. Louis Mercier. Témoignages. Allocution et Conférences. Emmanuel Vitte; 2e éd. Paris, 1932.
6. Jacques de Cézamy. Vers une plus saine intellectualité. (Le monde d'aujourd'hui.) Ed. de la Revue mondiale. Paris, 1931.

§ II. Chez nos frères séparés

7. P. Arbousse-Bastide. Les causes internes de l'indifférence religieuse chez le protestant.
8. Docteur Charles Gillouin. Journal d'un chrétien philosophe. Nouvelle Revue Française, Paris, 1932.
9. G. Swarts. Salut par la foi et conversion brusque. Vrin, Paris, 1931.

§ I. — *L'Eglise et la vitalité catholique*

1. R. P. Janin. La voie qui mène au but. Ed. Publiroc, Marseille, 1932.

Sous ce titre, le R. P. Janin livre au public une série de conférences de Carême prêchées en la cathédrale de Fort-de-France, dont il est le curé-archiprêtre. Cette « voie qui mène au but » n'est autre que l'Eglise catholique, dont la mission est de conduire l'humanité vers son vrai terme : Dieu. Les principales caractéristiques de cette voie providentielle fournissent la matière de chaque conférence : voie *étroite;* voie *divine;* voie *humaine ;* voie *universelle* ; voie *féconde ;* voie *royale ;* voie *éternelle.*

Titres alléchants et évocateurs ; on pourra toutefois leur reprocher de ne répondre peut-être pas à une division du sujet « *per partes opposita* » comme le demande l'Ecole. De là, un certain nombre de redites, et un certain flottement dans la progression générale de la pensée. N'eût-il pas été préférable, par exemple, de rattacher la 4e conférence sur l'universalité de l'Eglise à la 1re sur la *voie étroite*, ou même de fondre les deux en une ? De plus, cette première conférence sur la *voie étroite* est-elle bien à sa place ? Est-il bien indiqué d'inaugurer une station sur l'Église, par ce problème aussi délicat à résoudre que celui du petit nombre apparent de fidèles dans une Eglise qui déclare être l'unique voie du Salut ? N'eût-il pas mieux valu exposer d'abord la thèse fondamentale à laquelle le prédicateur se réfère sans cesse, à savoir que cette Eglise est à la fois *voie divine* et *voie humaine ?* Ajoutons qu'à côté de très belles pages sur le rôle de la liberté humaine, individuelle et sociale, dans l'extension du catholicisme à travers le monde, cette même conférence offre de regrettables lacunes : il n'y est même pas fait allusion à la possibilité d'être sauvé en dehors du corps visible et relativement restreint de l'Eglise, et à l'extension invisible de la vitalité catholique au delà de ses frontières apparentes.

Ces réserves faites, on trouvera dans l'ouvrage du R. P. Janin d'excellents aperçus apologétiques ; notons, en particulier, la Conférence sur la *voie universelle ;* les différents aspects de l'argument classique ont été vigoureusement synthétisés en des pages d'une très belle venue. Par ailleurs, on voudra bien considérer que le prédicateur s'est surtout attaché à exposer les objections courantes et à y répondre d'une manière adaptée à ses auditeurs immédiats ; peut-être, à s'en tenir à cette apologétique négative, n'est-on pas monté assez haut, jusqu'à ces sommets si lumineux de notre doctrine où les difficultés semblent s'évanouir d'elles-mêmes. Toutefois, par l'actualité brûlante des sujets traités, par la sincérité avec laquelle l'auteur reproduit les impressions de l'homme moyen, ou les critiques de l'adversaire, par la sérénité avec laquelle il discute et réfute, par l'éloquence claire et vivante qui anime le débat, l'ouvrage du R. P. Janin mérite d'être recommandé à tous ceux qui désirent connaître de plus près ou défendre avec opportunité l'Eglise catholique.

2. René GAËLL, Le cœur de Lourdes. Bloud et Gay, Paris 1932.

« Encore un livre sur Lourdes ! » M. l'abbé Duplessy, en nous présentant, dans une émouvante préface, l'ouvrage de son ami René Gaëll, a prévenu nos premières réactions. Et avec lui, il faut reconnaître que ce livre manquait, et qu'il constitue, non seulement à la gloire de la Vierge Marie, mais encore pour l'Apologétique, un important témoignage.

Quand on étudie le « fait de Lourdes » c'est ordinairement le miracle physique qui est au premier plan. Dieu merci ! les excellents travaux de nos savants catholiques — ne serait-ce que durant ces dix dernières années — nous ont fourni, sur ce sujet une base solide d'argumentation. Mais ne doit-on retenir pour l'Apologétique que ces interventions, toujours rares, malgré leur nombre, de la toute-puissance divine, dans les guérisons extraordinaires ? N'y a-t-il pas, autour de ces miracles physiques, transitoires, une sorte de miracle moral, quasi-permanent, plus intérieur mais non moins saisissant pour qui sait observer : le *Cœur de Lourdes* ? Cette merveilleuse puissance d'attraction que Lourdes exerce sur les fidèles et les infidèles du monde entier ; ces innombrables grâces de conversion obtenues au pied de la grotte ; cette atmosphère extraordinaire de charité qui fait, qu'à Lourdes, les égoïsmes individuels et nationaux s'apaisent, et que les pèlerins des pays les plus divers, peuvent cohabiter, prier ensemble dans une impressionnante communion d'âme ; ce dévouement qui va jusqu'à l'héroïsme chez ces membres admirables de l'Hospitalité ; et enfin, parmi le monde des malades — ceux qui viennent à Lourdes, et ceux qui ne peuvent y venir — ces surhumaines victoires de la grâce qui transforment des âmes découragées, ulcérées ou révoltées, en des foyers de paix et de joie divines, est-ce que tout cela ne constitue pas aussi « le fait de Lourdes » aussi impressionnant que les quelques guérisons corporelles enregistrées officiellement par le Bureau des constatations ? En réalité, c'est le « miracle » de la *vitalité catholique* (unité, universalité, sainteté transcendante) qui revit ici, concentré en quelque sorte sur ce coin privilégié de notre sol de France ; et si on situe, cette fois, le miracle physique, dans ce milieu vivant qui par lui-même est déjà un signe, le « fait de Lourdes » apparaît alors comme un raccourci de l'Apologétique totale.

Il faut donc féliciter M. René Gaël d'avoir tenté cette œuvre ; d'autant qu'il ne s'agit nullement d'un pieux recueil de considérations vagues : ce sont des faits vécus, des histoires vraies que nous rapporte l'auteur, et dont, ordinairement, il a été lui-même, au cours de sa longue expérience sacerdotale, le témoin direct.

Une critique cependant : la 2e partie, consacrée aux Hospitaliers, est vraiment trop longue, et sent trop le plaidoyer « pro domo ». On finit par s'en irriter.

Quant à la 3e partie, il faut en dire ce que le Ministre des Colonies disait du Pavillon des Missions : « C'est là qu'est l'émotion ». L'auteur, en nous introduisant dans le monde des malades avec une objectivité sobre, mais poignante, nous révèle ce mystère invisible de la nature et de la grâce qui se joue dans les âmes, sous ces lambeaux de corps endoloris. Il n'est personne, pensons-nous, qui ne lise ces pages saignantes et lumineuses sans, tout à la fois, frémir dans sa chair, et adorer en silence le Dieu de Charité qui, par l'intermédiaire de la T. S. Vierge, travaille les cœurs par la souffrance physique, et les élève jusqu'au sublime. Ceci, c'est de l'excellente apologétique, et il faut redire après M. l'abbé Duplessy que nous avons là « un beau livre ».

3. Mgr J.-A. Chollet. Quelques retours à la foi catholique. Lethielleux, Paris 1932.

Il a paru tant d'autobiographies de convertis depuis vingt ans que les plus retentissantes conversions d'avant-guerre ont perdu quelque peu de leur attrait et de leur force apologétiques ; cependant, sous la plume de Mgr l'Archevêque de Cambrai, ces récits gardent encore leur intérêt. Quelles étapes que celles franchies par un Coppée, un Huysmans et un Retté dans leur retour à la foi ! Avouons-le, le cas de Madame Adam nous paraît moins digne de retenir l'attention, quand on a lu les pages émouvantes consacrées à l'*Oblat* et à l'auteur de *Du diable à Dieu.*

Mais, en donnant ces conférences aux hommes de son diocèse, Mgr Chollet ne se propose pas seulement d'édifier, et de toucher, il veut instruire ; à travers ces cas concrets, complexes, si différents les uns des autres, il se préoccupe de dégager certaines lois de la conversion, et par là-même, de faire profiter la science et la méthode apologétiques de ces expériences vivantes. On s'étonne seulement que l'éminent prélat s'excuse à plusieurs reprises de ne pas retrouver dans ces démarches concrètes d'âmes en quête

de vérité, de pureté ou de paix, les arguments classiques de crédibilité, ou se croie obligé de dire et de redire qu'ils n'en sont pas exclus.

Est-ce que, à défaut de spéculation sur le miracle ou de critique exégétique *au premier plan*, ces témoignages complexes ne sont pas — comme l'auteur le note si bien dans l'Avant-Propos — une illustration vivante de l'Apologétique authentiquement traditionnelle, recommandée par le Concile du Vatican ? N'est-ce pas la *vitalité de l'Eglise* considérée dans sa doctrine, sa liturgie, sa puissance de sainteté, qui ramène ou conduit à la foi un Coppée, un Huysmans, un Retté par les chemins de la *bonté*, de la *beauté* ou de la *paix*, le patrimoine miraculeux de l'Eglise, et ses titres historiques prenant d'ailleurs leur place dans cet ensemble ?

Ce livre est un tout petit livre, mais qui, on le voit, aborde les grands problèmes. Aussi, doit-il être recommandé aux bibliothèques de nos œuvres catholiques. Et nous n'oublierons pas qu'il a été élaboré par son auteur durant « les loisirs forcés que lui a imposés l'occupation allemande ».

4. Léopold LEVAUX. L'Orient et nous. 1er volume. Essais divers. Ed. de l'Aucam. Louvain, 1932.

On a déjà adressé beaucoup d'éloges et beaucoup de critiques au livre de M. Léopold Levaux ; c'est dire, à la louange de son auteur, qu'il n'est pas passé inaperçu ; c'est dire aussi qu'il faut se garder de le juger trop hâtivement, selon le goût ou la répulsion que l'on éprouve pour les doctrines qu'il soutient.

L'objet de cet ouvrage est vaste. Comme le sous-titre l'indique, ce sont des *Essais divers*, sur la Chine et le catholicisme, la figure religieuse de Ghandi, Rabindravath Tagore, et la « Défense de l'Occident », où M. L. Levaux entre en polémique avec M. H. Massis. Cependant, plus que la multiplicité des sujets abordés, ce qui fait ici l'intérêt principal est la thèse unique qui s'y développe avec une vigueur, une fougue même, peu commune. Et c'est aussi autour de cette thèse que se sont élevées, et que s'élèveront encore les controverses.

Peut-être y aurait-il intérêt, pour rester le plus près possible de l'impartialité idéale, à distinguer la *thèse* elle-même, le *ton* sur lequel l'auteur la présente, et les *jugements de fait* qu'il formule pour en démontrer la vérité.

La thèse est sans contredit celle du pur catholicisme, celle

des grandes encycliques de Benoît XV et de Pie XI. Il faut juger les Orientaux, que ce soient les Chinois, les Hindous ou les Russes, non comme des peuples de qualité inférieure, mais simplement comme des *hommes*, rachetés par Jésus-Christ, et donc capables de vivre d'un catholicisme personnel, et de jouir d'une certaine autonomie sociale, nationale, religieuse. Il faut aborder ces peuples, non pas avec la défiance de l'Occidental fier de sa supériorité, mais avec la confiance prudente de l'éducateur qui cherche partout les possibilités du sujet. « La Chine obscurcit, mais il y a clarté à trouver ; cherchez-là. » Le mot de Pascal s'applique d'une manière générale à tous les pays de mission. Enfin, qu'il faille se garder d'assimiler culture occidentale et Religion catholique (bien que la première doive tant à la seconde, et réciproquement) rien de plus juste. Sur tous ces points, et dans la région des principes, on ne peut être que de l'avis de M. Léopold Levaux : il ne s'agit pas là d'opinion de partisan, mais de la doctrine même de Charité essentielle à notre foi ; et le premier effort de la charité n'est pas de juger, ni de condamner, mais de chercher à comprendre en vue de collaborer. Et toute méthode de conquête religieuse, comme toute méthode d'apologétique, doit être une méthode « de conciliation et d'harmonisation » (p. 42).

Mais pourquoi faut-il que cette thèse soit soutenue sur un *ton* de combat parfois irritant, et toujours quelque peu exalté ? Certes, on ne peut suspecter la sincérité de l'auteur ; on en est même touché : tant d'ardeur au service d'un catholicisme si conquérant ! Mais le lecteur — surtout le lecteur français, préfère un exposé irénique, un peu froid même, à mots simples, se réservant de se former par lui-même une conviction, comme Louis XIV aimait à se faire sa morale. On se méfie au contraire quand on nous parle d'une Chine « isolée *multimillénairement* (*sic*) derrière sa Grande Muraille... ». Et s'il n'y a pas partout de ces grands mots, on ne peut se défendre d'un bout à l'autre du livre d'une impression de polémique essoufflée, qui empêcherait même de lire avec toute la sérénité, et la confiance qu'ils méritent, les nombreux documents que l'auteur cite en faveur de sa thèse généreuse.

On comprend qu'entraîné à la fois par la propre force de cette thèse, et par son tempérament passionné, l'auteur ait tendance à porter sur le passé, le présent et l'avenir des peuples orientaux

et des missions des *jugements* qui, tout en interprétant peut-être des faits exacts, paraîtront, par leur formulation absolue et outrée, quelque peu injustes.

Distinguons encore. Que M. L. L. nous invite à faire confiance à la Russie, à l'Inde, à l'Asie, et qu'il s'inscrive en faux contre les thèses non moins exagérées d'Henri Massis, soit ! Ainsi, quand M. Massis déclare : « Le bolchevisme, ce n'est pas Lénine, ce n'est pas Trotsky, c'est tout le peuple russe », M. L. L. préfère dire avec Berdiaeff : « Mais il y a derrière tout cela (le bolchevisme) le peuple russe, et l'on n'empêchera pas que celui-ci vive, et qu'il reste un grand peuple, avec des dons élevés. Au sein de la Russie, dans ses profondeurs invisibles, des formations moléculaires s'agrègent, lesquelles préparent son salut. » Qui a raison ? L'avenir le dira ; toutefois, le jugement de Berdiaeff, même si l'avenir le dément, aura eu le mérite d'être plus charitable, plus confiant dans les possibilités de salut, donc plus chrétien. De même quand il s'agit de l'Asie, ou de l'énigmatique personnalité de Ghandi.

Mais le problème est plus délicat lorsqu'il s'agit de juger tout le mouvement missionnaire en Chine depuis le XVIe s. Textes et faits à l'appui, M. L. L. nous montre, sans doute, que durant ces trois siècles, « des erreurs considérables d'appréciation — sur le tempérament chinois, sur les aspirations profondes de la Chine, sur ses possibilités, — furent incontestablement commises » ; que, peut-être, les missionnaires ne se sont pas assez mis en garde contre la confusion du nationalisme occidental et du catholicisme, qu'il était grand temps de créer un épiscopat indigène. Encore une fois, textes et faits cités sont impressionnants. Tout de même, faut-il croire pour autant qu'il n'y a eu que le R. P. Vincent Lebbe à comprendre la situation, et que, désormais, par le geste de Pie XI sacrant les Evêques chinois, toutes les difficultés vont être aplanies ? et sous prétexte de restituer à la race jaune ses qualités réelles, faut-il ignorer délibérément les défauts auxquels demain comme hier, prêtres et évêques indigènes, aussi bien que prêtres et évêques missionnaires auront à se heurter ?

Et voilà pourquoi le livre de M. L. L. ne peut manquer de faire réagir, surtout les « gens du métier » qui se sont si souvent égratignés, déchirés, aux « barbelés » de l'action.

Il n'en est pas moins vrai que ces premiers *Essais sur l'Orient* contiennent de fortes vérités, qui mettent admirablement en relief le caractère transcendant, supranational de notre foi, et qui, à ce tournant de l'histoire du monde, doivent inspirer l'apostolat catholique, en tous lieux où il s'exerce.

5. *Louis Mercier.* Témoignages. Allocutions et Conférences. E. Vitte, 2e éd., Paris, 1932.

« Louis Mercier, poète qui savez la vie et devinez l'au-delà... ce que vous avez mis de meilleur, dans ces pages-là, c'est votre foi. » Ce n'est pas seulement au *Poème de la Messe*, c'est au livre tout entier que doit aller ce bel éloge du regretté René Bazin.

Poète des réalités spirituelles, devinant et traduisant le sens divin du fait le plus banal, de la démarche la plus routinière, de l'objet le plus insignifiant de la vie quotidienne, chantant la richesse incomparable de la création, et en ordonnant toutes les lignes, toutes les aspirations latentes vers le Verbe, « en vue de qui ont été créées toutes choses », — tel s'était déjà révélé Louis Mercier dans le *Poème de la Maison*, et dans les *Pierres sacrées ;* tel il se révèle dans la série de conférences et d'allocutions qu'il livre pour la deuxième fois au public.

« Le métier du poète, c'est d'exprimer la beauté, surtout la beauté incluse dans la vie ordinaire. C'est de la faire goûter à ceux que les soucis de l'existence et la dureté du labeur quotidien détournent de sa contemplation et privent de sa jouissance. Mon ambition? D'être un peu semblable à l'alouette qui, au-dessus des sillons, récrée le laboureur et lui fait lever, parfois, la tête vers le ciel » (p. 67.)

Par où ce livre de poète, non moins que de conférencier, intéresse-t-il l'Apologétique ? L'auteur lui a donné pour titre : *Témoignages ;* c'est significatif. Par là, sans doute, Louis Mercier veut-il nous déclarer d'abord que ces pages sont l'expression sincère de sa propre foi ; et par là, déjà, elles feront du bien, car on ne peut vivre dans le rayonnement de cette âme sans désirer soi-même la lumière ; mais il y a plus : en nous narrant l'histoire émouvante de Mgr Retord, ce missionnaire lyonnais, « petit paysan de chez nous que les païens de là-bas (Tonkin) subjugués par son prestige surnommèrent le « roi de la religion » ; en décrivant d'une manière si objective la vie effacée mais parfois héroïque, et toujours méritante du *Curé de campagne ;* et

encore en chantant le symbole magnifique de la *vocation du blé*, ou en découvrant dans notre terre de France, « terre de blé et de vigne, terre des ostensoirs de pierre et des ostensoirs vivants, les titres de sa noblesse eucharistique » (p. 65), L. M. ne montre-t-il pas, à ceux qui ne savent pas voir, que nombreux à notre époque sont les signes de la vie divine dans l'Eglise, et particulièrement dans notre Eglise de France ; et ne sont-ce pas là surtout les *témoignages*, discernés par « les yeux de la loi » que l'auteur s'est donné la mission d'exprimer, en prose ou en vers, dans une poésie toujours ardente ?

On se préoccupe encore, dans certains manuels, de savoir si l'Apologétique est une science ou un art ; disons, après avoir entendu la parole prenante, évocatrice d'invisible et de surnaturel, de Louis Mercier, que si l'Apologétique doit avoir l'ambition de se constituer en science, il est bien agréable de la voir, comme ici, s'épanouir en un art si délicat.

6. Jacque DE CÉZAMY. Vers une plus saine intellectualité. (Le monde d'aujourd'hui.) Ed. de la Revue mondiale. Paris, 1931.

La littérature contemporaine est corrompue, désaxée ; il faut la ramener aux sources pures de la Pensée et de la Morale : « faire du Vrai, du Bien, du Beau par l'assimilation et la concentration de toutes les idées sainement dirigées. » (p. 9.) Heureuse initiative, dont on ne peut que louer l'auteur.

Mais, quel que soit pour nous l'intérêt d'un redressement littéraire, il est clair que ce livre n'aurait pas à être recensé dans cette chronique, et à cette place, si dans deux ou trois chapitres il n'y était directement question de l'Eglise. Parmi les forces qui doivent régénérer l'intellectualité appauvrie de nos contemporains, on reconnaît que le catholicisme est la plus considérable : « quels que soient le rôle du paganisme et la valeur des néo-païens dans l'humanisme contemporain, il est de toute première évidence qu'il n'y a pas de comparaison possible entre le *Génie du paganisme* et le *Génie du christianisme* » (p. 176) ; « quelle magnifique collection de chefs-d'œuvre, ce génie chrétien fera admirer à nos descendants dans deux ou trois siècles ! Quels compacts tableaux d'honneur ne dresserait-on pas, si on classait par ordre de valeur les écrivains chrétiens vivant à ce jour... ils forment ce qu'on pourrait appeler la « Chevalerie du Christianisme. » (p. 182-183.) Et l'éloge continue. Merci à l'au-

teur d'affirmer ainsi, en homme de lettres, la puissance artistique, littéraire, et, d'une manière plus générale, de « saine intellectualité » du catholicisme. C'est encore un des aspects de la vitalité de l'Eglise.

Toutefois, l'auteur se plaint que dans ce mouvement de régénération intellectuelle, le *clergé* ne joue pas son rôle traditionnel. L'apostolat contemporain est tout orienté vers les œuvres populaires ; que ce soit une nécessité du moment, l'auteur le reconnaît ; mais les ecclésiastiques ne manquent-ils pas à leur mission en négligeant l'élite de la pensée et de l'art ? « Les quelques ecclésiastiques, qui comme Mgr Baudrillart, Mgr Grente, l'Abé Henri Brémond, l'Abbé Sertillanges, etc., seraient capables de remplir les hautes fonctions d'aumôniers des Lettres et de directeurs des Intellectuels catholiques, sont trop peu nombreux. Comme inévitable conséquence, la nécessaire direction des Esprits passe aux mains de pieux laïcs, ce qui ne va pas sans quelque déshonneur pour le clergé catholique, ni sans quelque danger pour l'Eglise de France. » Cette plainte n'est pas nouvelle. Est-elle fondée ? En feuilletant les pages de l'*Almanach catholique*, on a l'impression que le clergé ne fait pas trop mauvaise figure parmi le monde intellectuel contemporain. Mais les exigences de J. de Cezamy sont tout à notre honneur ; et de même que nous avons dit merci pour l'éloge, nous disons merci pour la leçon salutaire.

Ajoutons, en terminant, qu'il est regrettable que tant d'heureuses suggestions sur maints aspects de la question littéraire et du mouvement intellectuel contemporain, aient été formulées dans un style qui répond si peu aux promesses de « simplicité et de bonhomie » de l'Avis au Lecteur (p. 7), et aux exigences d'une « saine intellectualité ». Que de redites ! Quel fatras d'énumérations fatigantes (p. 78-101-110) ! Quelle verve ampoulée[1], redon-

1. Qu'on nous permette d'en citer ici un court échantillon :
« Sans psychologie ni philosophie, sans études ni documentation, sans méthodes ni procédés, dédaignant les richesses de nos archives et bibliothèques, récusant toute autorité consacrée, rejetant toute distinction de genres, ils vont demander au paganisme, à l'orientalisme, au scientisme, à l'exotisme, à un cosmopolitisme quelconque, souvent à l'érotisme le thème de leurs élucubrations sordides dont la cacophonique morbidité épicée d'une terminologie plus ou moins anatomique étale effrontément le spectacle écœurant du plus sybaritique désordre sexuel. » (p. 14-15.)

dante ! Suivons les conseils de M. J. de Cézamy, mais gardons-nous bien de l'imiter dans sa manière d'écrire[1].

§ II. — *Chez nos frères séparés*

7. P. Arbousse-Bastide. — Les Causes internes de l'indifférence religieuse chez le protestant.

Rien ne nous fait mieux connaître la vie réelle des confessions séparées que les témoignages authentiques de leurs propres théologiens. La courte étude qui paraît aujourd'hui en brochure a fait l'objet d'un « Rapport présenté aux *Journées spirituelles* organisées en octobre 1929 à Valence par la *Fédération protestante* de France ; et ce rapport a déjà paru dans la revue « Foi et Vie » (Nos 24 et 25, 1er févr.-1er mars 1931). C'est dire que nous avons là un document bien officiel.

Document d'une rare loyauté. Il arrive si souvent, dans les assemblées religieuses, qu'on ne demande au rapporteur que de manier agréablement l'éloge. Ici nous entendons un observateur clairvoyant qui n'entend rien cacher de la vérité. Les déviations du protestantisme français sont avouées sans réticence.

Et, certes, il faut un courage méritoire pour lancer à ses coreligionnaires (et à ceux-ci pour les entendre) des conclusions de ce genre : « De ce dogmatisme moral... résultent quelques conséquences fâcheuses... en premier lieu l'*hypocrisie*, puisqu'il faut l'appeler par son nom. » (p. 23.) Et encore : « L'esprit d'apologétique a fait beaucoup de mal. Il a donné aux meilleurs d'entre nous une mentalité d'avocats retors... » (p. 45.) Tout n'est pas sur ce ton ; les critiques sont ordinairement très nuancées, souvent joliment tournées : « La piété protestante ne connaît pas de reposoir. » (p. 36.) A part deux ou trois jugements inexacts sur notre théologie, il n'y a pas, dans ce rapport, ombre d'anticatholicisme. Si bien que cet examen de conscience du protestantisme français se recommande, par sa franchise absolue, à toute âme désireuse d'une vie religieuse plus intense.

Mais M. Arbousse-Bastide ne se contente pas de signaler le mal. En dépit de ses réserves modestes (p. 12), c'est plus qu'un travail de psychologue, au sens phénoménal où l'on entend d'ordinaire

1. Nous voulons croire que c'est par un *lapsus calami* que l'auteur a pu écrire de S. Anselme et de S. Bernard : « ces deux génies, la fine fleur de la *Renaissance* » (*sic*), p. 151.

ce mot, qu'il a entrepris, c'est bien l'œuvre d'un philosophe, d'un théologien qui, d'instinct se soucie de classer, ou de rechercher les causes.

Et c'est par là surtout que ce rapport nous intéresse. On nous signale en effet trois grandes maladies du protestantisme français : la crise de la personnalité ; la déviation de la conscience, la misère de la vie intérieure. Mais quelle est, au dire même de l'auteur, la source du mal ? Indépendamment des facteurs psychologiques et occasionnels qui concourent, à l'heure actuelle, à l'appauvrissement général de la vie religieuse, n'est-ce pas principalement à la *nature même du protestantisme* qu'il faut attribuer la responsabilité de ses propres écarts ?

Excès de l'individualisme, exagérations du dogmatisme moral en compensation de la ruine du dogmatisme intellectuel ; absence d'une pensée vivante, parce que suppression de l'autorité doctrinale ; désarroi de l'exégèse critique ; piété sans liturgie ; sans parler de la note pessimiste de la théologie protestante du péché originel, tout cela fait que le christianisme protestant n'est pas pour ses adeptes, ne peut pas être un *réalisme*, devenir une règle de vie, un principe de pensée et d'action, dans les cas concrets où se débat l'existence humaine. « En somme, la piété protestante par son ambition même, par sa passion de l'absolu et son vertige de la grâce, par son obsession du péché, risque de demeurer inaccessible, ou mal utilisable, et parmi ceux qu'elle touche elle peut en entraîner quelques-uns dans les fondrières de l'individualisme et de l'illuminisme, deux voies royales vers le détachement et l'indifférence. » (p. 39.) « Et si quelques-uns s'inquiètent de la véhémence de ces remarques, qu'ils évoquent la longue théorie de ceux qui n'ayant trouvé auprès des Eglises aucun autre secours que le rappel à une loi inflexible, alors qu'ils se débattaient dans les difficultés de la vie, s'en sont allés vers la foule indifférente, au milieu de laquelle ils ont eu la douce illusion de redevenir normaux. » (p. 29.)

Quelle est la conclusion qui s'en dégage, pour un lecteur catholique ? Chant de triomphe devant ces aveux de désaffection au sein du protestantisme français ? Nullement ; d'autant que certaines de ces déficiences se retrouveraient aisément parmi tant de catholiques de nom.

Mais, à supposer même que le mal fût égal de part et d'autre,

nous dirions : ce mal, chez nous, serait notre fait, et nous n'aurions pas à en accuser notre doctrine ni notre théologie ; chez vous, il est une conséquence quasi nécessaire du système. Nous dirions encore : nous trouverions *dans notre Eglise vivante* les remèdes du mal, et l'histoire est là pour montrer comment périodiquement le catholicisme se relève par *ses propres moyens* (rappelons-nous seulement l'histoire de la Réforme et de la Contre-Réforme). Vous, au contraire, vous n'avez pas en vous ces remèdes ; vous êtes amenés à les chercher ailleurs, particulièrement chez nous.

Certes, M. A.-B. est loin de tirer une telle conclusion devant ses auditeurs ; il les invite au contraire à réfléchir et à entreprendre les réformes urgentes. N'était-ce pas aussi ce besoin de réforme au sein de l'anglicanisme décadent qui poussait Newman à la création de la *via Media ?* Mais la logique de la perfection évangélique fut plus exigeante, et, pour *aboutir*, il ne fallut pas moins que l'Absolu du catholicisme. Au terme de ce rapport, on se demande, de même, si l'idéal de vie religieuse, auquel M. A.-B. convie ses coreligionnaires ne dépasse pas les possibilités du protestantisme, et si, pour reprendre le mot de Newman, « la couverture n'est pas trop petite pour le lit ».

8. Docteur Charles GILLOUIN. Journal d'un chrétien philosophe. Nouvelle librairie française. Paris, 1932.

Avec le *Journal d'un chrétien philosophe*, du Dr Charles Gillouin, publié par M. René Gillouin, son frère, nous ne quittons pas le protestantisme français.

Il ne saurait être question de résumer ici ces pages compactes où ont été notées au jour le jour les réflexions d'une âme sans cesse en réaction sur les sujets les plus divers. Ce livre demande à être lu à petites doses, car la pensée, toujours originale, est parfois difficile à saisir, dans sa forme toujours concise. Essayons d'en donner les caractéristiques dominantes.

Tout d'abord la forte personnalité de l'auteur. « Après une période d'indifférence, mon frère, — nous dit M. René Gillouin — vers la vingt-cinquième année sut trouver Dieu, ou pour mieux dire être trouvé par Lui » ; du jour où il connut le si honorable pasteur Tommy Fallot, il *réalisa*, « comme on dit quand on parle anglais en français, l'existence et l'importance du problème religieux. » (p. XI et XII.) C'est bien en effet une âme pour qui Dieu

est devenu plus qu'une notion, un être vivant ; une âme avide de perfection et d'unité en Dieu, extraordinairement loyale envers elle-même, que nous révèle tout d'abord ce long *Journal* ; avec un certain caractère d'âpreté, de douloureuse recherche, de combat intérieur qui montre mieux la conquête de la grâce sur cette autonomie inquiète. Et ce qui achève de nous rendre cette physionomie sympathique, c'est de savoir que ces notes ont été écrites en périodes de souffrances physiques et morales, soit pendant la guerre, soit surtout à l'hôpital militaire de Marrakech ; qu'avec une énergie indomptable le Dr. Ch. Gillouin rédigeait encore une longue page le 19 décembre 1921, moins d'un mois avant de mourir le 15 janvier 1922, à l'âge de 39 ans. C'est dire que dans ce *Journal*, selon le vœu de Pascal, « on ne voit pas un auteur ; on trouve un homme ».

Un homme qui est surtout un penseur. Si, au moment de la conversion, le cœur a été saisi par l'exigence de pureté dans le christianisme, l'intelligence l'a été plus encore par l'exigence de lumière. La foi n'est pas seulement pour lui, comme pour tant de ses coreligionnaires un idéal moral, ni une croyance aveugle, elle est règle de pensée ; nous devons conformer non seulement nos actes, mais nos jugements à la Révélation du Christ. Aussi ce protestant français, à l'exemple de M. Arbousse-Bastide, poursuit-il avec insistance le procès du moralisme, de l'agnosticisme, du pragmatisme protestant. Ce qui doit guider notre vie personnelle, ce n'est pas l'*utile*, mais le *vrai*. Et le travail du « chrétien philosophe » doit être précisément d'élaborer une philosophie chrétienne de la vie, à la lumière de l'Evangile.

Si le Dr. Ch. G. avait formulé en système cette philosophie chrétienne où convergent toutes ses méditations solitaires, nous pourrions en établir ici la critique méthodique, et préciser les aspects par où cette pensée se rapproche ou s'écarte de notre théologie catholique. Nous n'avons ici que des jalons ; et ce serait sans doute trahir la pensée de l'auteur, et faire preuve de grossière incompréhension, que de vouloir la couler dans des cadres aux arêtes trop vives.

Tout de même, une idée apparaît centrale : une certaine conception du naturel et du surnaturel. Pour ce protestant, la nature demeure le péché, mais dans un sens particulier. On distingue tout d'abord la nature, telle qu'elle sortit des mains du Créateur, telle qu'elle se trouve dans le Christ-homme, et la nature cor-

rompue qui est la nôtre à la suite de la faute originelle. Celle-là était ouverte aux possibilités d'une élévation surnaturelle ; celle-ci prétend se suffire à elle-même, et voilà le péché. Tant que nous limitons l'essor de la vie à la loi charnelle, avec tout ce qu'elle comporte : déterminisme de la matière, enchaînement nécessaire des faits, et logique du raisonnement, nous ne sommes pas dans l'ordre ; c'est le surnaturel seul qui, dans l'état actuel de la nature humaine nous rétablit dans la Vérité totale de l'être, dans la vraie liberté, par le don que Dieu nous communique de sa propre vie, et l'abandon cordial qu'il requiert de notre volonté personnelle. D'où cet axiome : « La « nature », c'est le mal ; la grâce, c'est le Bien ; la vie naturelle, c'est la mort ; la grâce c'est la vie. » (p. 133.) Et encore : « La nature, c'est le créé, ce qui, par le péché, est engagé sous la loi. Mais ceci est accidentel, non essentiel. Et d'ailleurs, à cause même de cet état accidentel, le créé ne subsiste, n'est sain que par le sel de l'Esprit. Ainsi, dans la nature humaine, rien n'est bon que par une aide surnaturelle. » (p. 56.) « Ainsi le Naturel n'est pas un « ordre. » C'est un combat encore confus, une occupation de terrain contesté. Et les « vertus naturelles » sont des péchés captifs de Dieu qui les utilise » (p. 165). « *La Nature*, ce sont les puissances de Dieu livrées au péché. » (p. 183.) « Il n'y a pas un « étage naturel » et un « étage surnaturel ». La religion dite naturelle est charnelle ; est charnelle aussi la morale naturelle. Il n'y a pas d'autre loi véritable de la nature humaine que la loi de l'esprit de vie. Hors d'elle, sans elle, il n'y a que l'esclavage du péché... La Puissance de Dieu, en tant qu'apparence de déterminisme et d'indifférence, c'est son amour empêché, mais non limité. » (p. 35.)

Si nous avons tant cité, c'est pour montrer que si le théologien catholique ne peut accepter la thèse radicale et pessimiste sous-jacente à ces textes, il serait injuste de ne pas apprécier les suggestions si personnelles, si originales de cet esprit toujours en éveil.

Non moins originale, et en rapport logique avec cette théorie du surnaturel, est la conception que l'auteur se fait du *politique*. Bien que, par ailleurs, certains passages fulminent contre l'individualisme,, il semble bien qu'en fin de compte, le Dr. Gillouin ne renonce pas tout à fait à ce principe fondamental du protestantisme en matière religieuse. Individualisme du libre

examen, cela va sans dire ; horreur de l'Église autoritaire ; mais ici encore, le philosophe chrétien vise à la synthèse cohérente. Cette élévation à l'ordre de l'Esprit, qui constitue le surnaturel, ne peut être en effet qu'une affaire personnelle, et dans ce domaine, le *vrai* seul est la loi, au-dessus de tous les pragmatismes modernes. Au contraire, le politique, le social est le domaine de l'*utile ;* et là, l'individualisme est condamné, alors que le pragmatisme reprend ses droits. Le politique, le social, devient donc comme un intermédiaire entre la nature-péché et la surnature-grâce : c'est ce que l'homme peut faire de mieux, avec l'aide de la Providence, pour réduire au minimum et réparer en partie le mal de la nature. « Le patriotisme en triomphe *dans* le monde. comme la foi en triomphe sur le monde pour l'âme ! » (p. 190.) Et si l'on reconnaît bien que, par réaction, la vie surnaturelle des chrétiens puisse exercer une influence salutaire sur l'ordre social. il ne semble pas que l'on aille jusqu'à concevoir que le surnaturel puisse devenir principe normatif du politique et du social. Aussi l'auteur ne cache-t-il pas ses sympathies pour les doctrines d'*Action française.*

Mais, encore une fois, ce ne sont là qu'aspects partiels, reconstitutions logiques, qui ne doivent pas faire oublier bien d'autres pages où la pensée foncièrement religieuse de l'auteur, s'efforce de s'affranchir d'un protestantisme purement négatif ou simplement moraliste pour aboutir à un christianisme positif, constructeur.

Ajoutons qu'on ne trouve dans ce *Journal* aucune manifestation violente d'anti-catholicisme. En revanche, sont écrites çà et là, des notes très faibles sur notre théologie catholique, et en particulier sur l'Eglise romaine, dans laquelle on ne consent à voir qu'un cléricalisme ambitieux[1].

Et pourtant, la conclusion la plus nette qui se dégage de la lecture de ce *Journal*, n'est-ce pas qu'une âme aussi indépendante à l'égard des hommes et des doctrines du protestantisme, aussi désireuse de vérité intégrale, aurait eu tout à gagner à étudier de plus près les thèses essentielles de notre théologie !

1. Nous reproduisons avec regret ce passage qui n'est pas dans la tonalité dominante du livre : « Dans l'Eglise catholique, elle (la pureté morale) paraît être avant tout un moyen de domination : une troupe de célibataires résolus conduisant un troupeau de fidèles ahuris par la sévérité de l'enseignement théorique, amollis par l'indulgence dans la pratique. » P. 208.

Que de paradoxes auraient été émoussés, que de contradictions auraient été évitées ! Et quand on compare l'admirable synthèse, le divin réalisme, que nous offre la pensée officielle de notre Eglise, avec cet effort puissant, mais encore si limité d'une âme livrée aux seules ressources de sa réflexion personnelle, on serait tenté de voir dans cette seule supériorité un signe de vérité : « vraie, parce qu'elle a connu l'homme ».

9. G. Swarts. Salut par la foi et conversion brusque. Vrin, Paris, 1931.

Voici une étude psychologique des plus intéressantes sur un point capital de la théologie protestante.

Comment est née la doctrine du salut par la foi ? Dans un premier chapitre, qui commande tout l'ouvrage, M. G. Swarts nous montre qu'elle n'a pas été le fruit d'une recherche spéculative, mais qu'elle s'est imposée comme le seul moyen de pacification intérieure à l'âme tourmentée de Martin Luther ; « Nous ne commettons pas l'erreur grossière qui ferait de Luther un théologien spéculatif, donnant son adhésion à une certaine opinion qui s'est présentée à son esprit après avoir calmement, impartialement considéré et pesé le pour et le contre. Luther est, et un impulsif, et un passionné ; sa doctrine est le fruit de son expérience. Mais cette expérience est, pour ainsi dire, négative : c'est celle de la concupiscence invincible, de l'impuissance radicale de l'homme et de la redoutable et juste colère d'un Dieu saint qui est offensé. Le salut par la foi et la certitude du salut, ce sont des remèdes ou des refuges, ce ne sont pas, à proprement parler, les traductions intellectuelles de l'expérience du pardon. » (p. 35, n. 1.)

On ne s'étonnera pas de l'importance que prend dans cette doctrine l'élément *affectif*. Elle portera toujours la marque de son auteur qui avait eu besoin de se *sentir* en paix avec Dieu.

De même dans la théorie de la conversion. Celle-ci ne consistera pas dans l'adhésion intellectuelle à un dogme, ni même essentiellement dans un changement de vie morale, mais dans le *sentiment* très net, venu un jour des profondeurs de la subconscience, que le sujet se trouve dans des rapports d'amitié avec son Dieu. Date importante qui exercera son influence sur toute la vie ; état fort dont le seul souvenir suffira à dissiper toutes les inquiétudes ultérieures.

Bien que Luther n'ait rien formulé de précis sur ce point, M. G. Swarts conclut de ces données que logiquement, la conversion authentique est la conversion brusque » (p. 33). Elle est nécessaire pour produire dans le sujet cette certitude fulgurante du salut, condition absolue de la paix de l'âme.

Une telle conception du salut et de la conversion suppose un milieu psychologique, dont M. G. Swarts, en une page de fine analyse note les éléments principaux : « vive émotivité », « prédisposition au drame », « existence d'une vie subliminale très intense », bref « un certain tempérament qui rend apte à la conversion brusque ».

Tel était, au plus haut point, le tempérament de Luther, mais comment supposer qu'on le retrouvera chez tous ? « La contradiction est donc évidente : la conversion est le privilège de certains tempéraments et même de tempéraments d'exception, et pourtant la conversion est accessible à tous, tous doivent la désirer non comme un bien enviable et rare, mais comme quelque chose sans quoi on ne peut vivre et que Dieu se propose d'accorder à tous ceux qui le lui demandent. »

Que va-t-il donc se produire ? Cette conséquence inévitable : Pour *créer* en soi, coûte que coûte, cette certitude subjective du salut, cet état fort de conversion brusque, pratiquement, quand on ne sera pas doué du tempérament requis, on aura recours aux *bonnes œuvres*, et sans craindre la contradiction, tout en maintenant la thèse essentielle du salut par la foi, on prêchera tout à tour que la conversion est abandon ou effort, qu'elle est instantanée et définitive ou au contraire progressive, que les œuvres sont nécessaires ou inutiles. « Malheureusement, seul l'opportunisme sera la cause de ces variations très déroutantes pour celui qui, de toutes ces affirmations, cherche à dégager une doctrine qui se tienne. » (p. 52.)

C'est à montrer ces fluctuations dans un type religieux tout différent de Luther, *John Wesley*, que l'ouvrage de M. G. Swarts est consacré. On y voit comment cet esprit logique, raisonneur, « géométrique », ce scrupuleux avide avant tout de perfection morale (« le sens moral fait homme »), ce sujet aussi peu mystique qu'on peut l'imaginer, cet apôtre tourné vers les réalisations immédiates, et la conquête des âmes, s'est trouvé constamment embarrassé pour ajuster son expérience aux doctrines et réciproquement. Une première conversion, de 1725, est commandée

par le désir de mener une vie plus totalement chrétienne. Le trouble de conscience s'accentue à mesure que cette âme si juste se rend mieux compte de son impuissance à atteindre la pureté où elle tend. La mort lui fait horreur : c'est le signe qu'il n'aime pas le bon Dieu en vérité. « J'ai une religion pour les jours de beau temps. » La rencontre de Zinzendorf, et le contact avec les Moraves lui apportent une lumière provisoire : d'abord une confiance plus grande en la grâce du Rédempteur, d'où une certaine détente, un certain abandon ; mais aussi une conception nouvelle et plus nuancée de la conversion : conversion brusque ne veut pas dire sanctification instantanée, mais simplement point de départ d'une nouvelle vie.

Voilà notre homme calmé et enthousiasmé, mais pour un temps. Dans son âpre volonté de perfection, pour lui et pour les autres, il ne tarde pas à trouver la doctrine des Moraves trop « quiétiste » avant la lettre, et Wesley, devenu chef de file, renchérira, conformément à sa nature, sur la nécessité de l'effort personnel, le véritable critérium du salut restant, pour cet esprit positif, l'avancement dans la vertu.

Que de notions, dès lors, vont se heurter, au choc des faits ! Wesley n'aura pour unique règle que son pragmatisme moral : il faut prêcher le salut par la foi, parce que notre volonté est impuissante à se sauver elle-même ; il faut prêcher la nécessité des œuvres pour ne pas laisser s'endormir la dévotion dans une fausse paix, et parce que cet homme de bon sens ne peut se contenter de l'extrinsécisme luthérien ; il faut prêcher la conversion brusque : c'est le bon moyen de tendre au maximum les énergies morales vers l'unique nécessaire ; mais pour calmer les inquiets, il faut affirmer que cette conversion peut être réelle sans être sentie, et qu'elle peut être sujette à des progrès et à des vicissitudes.

M. G. Swarts conclut très joliment : « Il en résulte une sorte de cercle vicieux !

— « Ne t'inquiète pas de tes œuvres. Si tu crois, tu es sauvé, mais il faut croire d'une foi *vivante*.

— « Comment puis-je être sûr d'avoir cette foi ?

—« Si tu sens en toi l'action de l'Esprit-Saint qui, après avoir effacé tes péchés, te donne l'amour de Dieu et du prochain.

— « Mais l'illusion est possible, certains croient éprouver cet

amour, qui ne l'ont pas. Alors, comment savoir si les sentiments que j'éprouve sont vraiment inspirés par l'Esprit-Saint ?

— « D'après les fruits qu'ils produiront. Si tu fais des œuvres bonnes, tu es sauvé et tu as la foi puisqu'elles sont le fruit de la foi.

— « Mais comment sans orgueil oser croire que mes œuvres sont bonnes ? »

« Par bonheur, la plupart des convertis ne se demandent pas tant de choses et se contentent paisiblement des rassurantes paroles d'encouragement qu'on leur prodigue, se reposant tranquillement sur leurs œuvres tout en se croyant de bons défenseurs du salut par la foi. » (p. 318-319.)

On lira avec le plus vif intérêt la thèse de M. G. Swarts. L'importance du sujet n'échappe à personne ; il a été traité par un fin psychologue qui, au prix même de quelques longueurs, se refuse à omettre aucune nuance dans la description d'une expérience religieuse, ou d'une évolution doctrinale. Le héros central de l'ouvrage, John Wesley, sort de cette étude ni agrandi ni diminué, mais fort sympathique, malgré des défauts réels. On a pour lui une « admiration mêlée parfois de pitié «. « Le pauvre homme ! » serait-on tenté de répéter ! Tant d'efforts si souvent impuissants, faute d'une doctrine équilibrée sur le salut et la conversion. Nul livre, plus que celui-ci, n'aura mieux mis en relief le vice initial de la doctrine luthérienne, et l'impossibilité d'y remédier par des retouches successives. La vérité de la vie n'est pas là.

(*A suivre.*)

L. Enne.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. — Le IVe Congrès de l'Ecole des Parents

Comme chaque année, le Congrès de l'Ecole des Parents a tenu ses assises au Musée Social, la première semaine de décembre. Mme Vérine, présidente-fondatrice, rappela un des principaux buts de l'Ecole : se perfectionner mutuellement entre parents, afin de toujours mieux élever ses enfants.

Le Congrès aborda cette année ce vaste et magnifique problème :

De la personnalité. Formation et conquête.

« Pour former ces personnalités que le monde nouveau réclame, dit Mme Vérine, des personnalités capables de servir, il faut s'unir et s'instruire plus que jamais. Il est impossible aujourd'hui de forger des caractères d'hommes, s'il n'y a pas collaboration entre tous les parents de l'enfant, entre les parents et les maîtres, entre les parents et les enfants, entre les parents, les enfants et les maîtres des différents milieux sociaux et des différents pays. »

MM. Hunziker et Monsaingeon étudièrent donc le problème de la collaboration si nécessaire entre parents et maîtres.

« Des visites des parents aux professeurs, l'emploi fréquent d'un carnet de correspondance sur lequel le maître inscrit non seulement des notes, mais des observations, des appréciations éminemment utiles. Le nombre considérable des élèves rend pour le professeur cette tâche difficile. Pourtant le but doit être atteint. » (M. Hunziker.)

« Si parents et maîtres ne se connaissent pas assez, dit ensuite le docteur Monsaingeon, ils connaissent encore moins l'enfant. Au médecin de famille, il appartient d'éclairer les premiers, qui à leur tour éclaireront les professeurs. De là, l'utilité de la fiche physiologique et psychologique, laquelle doit rester entre les mains de qui il se doit. »

Le docteur Monsaingeon montra avec quelle circonspection il faut user des textes ; il fit les réserves indispensables sur l'Ecole Mixte, aussi le vœu suivant fut-il voté à l'unanimté :

Vœu

1° Une 6e de filles étant déjà organisée dans plusieurs Lycées de garçons ;

2° Une 5e étant déjà prévue pour 1933, dans 2 Lycées ;

3° De grands inconvénients pouvant résulter de ce mélange, tant au point de vue pédagogique qu'au point de vue moral,

L'Ecole des Parents émet le vœu qu'à partir de la 6e, les classes de filles n'existent pas dans les Lycées de garçons.

M. Elie Mossé, directeur de l'Ecole Colbert, parla de la formation morale à l'Ecole, formation dont les instructions ministérielles dérivant des principes posés par Jules Ferry lui-même, montrent toute l'importance. M. Mossé dit ensuite que la Ligue Française d'Education Morale (dont il est le secrétaire général) demande le renforcement de l'Education morale à l'Ecole.

MM. Las Cases et Paul Haury étudièrent la formation sociale. Il y a tant à faire dans ce domaine !... Presque tout est à faire, pourait-on dire. M. Philippe de Las Cases propose d'excellentes choses pour développer l'amour du prochain qui ne doit pas être l'amour de ceux qui sont loin, qui ne nous connaissent pas, mais l'amour du voisin.

Monseigneur Beaupin, président du Comité catholique des Amitiés françaises à l'étranger, fit un très remarquable rapport sur la nécessité des correspondances et des échanges scolaires internationaux, si indispensables pour apprendre aux enfants des différents pays à se connaître pour mieux comprendre et sympathiser.

Mlle Flayol, secrétaire générale, du Groupe français d'Education nouvelle, parla de l'Ecole et de l'Education nouvelle qui fit

l'objet du Congrès international d'Education à Nice, en août dernier. Il s'agit de mettre en valeur la nécessité de substituer de plus en plus à l'enseignement que l'enfant reçoit le travail propre de son intelligence, puisque ce qui importe, c'est non pas la quantité des notions qu'ils acquièrent, mais la formation du jugement et la réflexion.

Toutes ces études très poussées et très documentées visèrent à la formation de la personnalité.

La seconde partie : La Conquête, fut moins scientifique et moins pédagogique, mais plus psychologique et philosophique.

Dans sa conférence, Mme Vérine étudia les deux grands obstacles à l'épanouissement de la personnalité ; et afin d'aplanir le chemin si difficile de la conquête, elle stigmatisa l'égoïsme et l'orgueil qui engendrent l'individualisme et le sectarisme : « Seul l'homme qui est maître de sa nature (ou tout au moins travaille sans cesse à en être maître), l'homme qui n'accepte pas d'être l'esclave des mille et une passions qui lui offrent leurs joies d'un moment, l'homme qui ne croit pas que la vie soit une entreprise de bien-être ; l'homme qui veut cultiver sa valeur humaine dans un grand effort permanent et solidaire ; celui-là seul est une personne, c'est-à-dire « un centre d'attraction », « une puissance de cohésion »... « Que ce soit par la seule force de notre volonté, ou que ce soit parce que nos ascendants nous y ont hissés, lorsque nous avons atteint un degré déjà élevé de l'échelle sociale, nous devons faire comme le guide des montagnes et tendre la corde à ceux qui sont au-dessous, pour qu'ils puissent atteindre non pas les sommets de la fortune certes, puisque ce n'est pas vers ceux-là que se dirigent les personnalités conscientes des vraies richesses humaines, mais les sommets du cœur, de la morale, de l'art, de la pensée ; or, ceux-là doivent être accessibles à tous. » (Vérine.)

Pour épanouir sa personnalité, il ne suffit donc pas d'enrichir la sienne, mais d'enrichir aussi celle des autres ; la vivant, être un immense et bienfaisant échange.

Un fin lettré, M. Pierre Deffontaine, pour reposer l'auditoire des travaux ardus, fit une exquise conférence sur l'art de voyager, le voyage étant d'après lui le meilleur moyen d'augmenter sa culture générale.

« On voyage beaucoup, mais bien peu savent voyager. Le voyage est devenu hélas une sorte de neurasthénie. Pour l'éviter, il faut éliminer le « voyage vitesse » qui est plutôt du sport et de l'acrobatie — le voyage circulaire — où l'on est en quelques sorte enregistré et qui est beaucoup moins fructueux que le voyage autour de ma Chambre de Xavier de Maistre, — le voyage villes — où les paysages, les problèmes posés par le pays et son genre de vie sont si délaissés, — le voyage guide — avec un livre rouge ou bleu qui a le grave défaut de n'indiquer que des choses exceptionnelles ou anormales alors que ce qui importe, c'est ce qui est typique, ce qui fait le grand fond de tableau d'un pays : la masse des gens, la manière dont on vit dans une telle campagne, le paysage normal de cette campagne qui n'est jamais indiqué dans le Guide, — le voyage confort — dans un milieu à part, cosmopolite. Et... ensuite M. Pierre Deffontaine aborda la vraie manière de voyager ; vous la lirez dans le livre du Congrès qui reproduira intégralement ces nombreuses et si remarquables conférences[1].

Vous y trouverez aussi (lorsqu'il paraîtra bien entendu) la conférence de Mme Jean Camus, qui souffrante n'avait pu prendre la parole. Le livre du Congrès donnera d'elle une étude sur l'influence de la famille sur la personnalité, et sur le danger des contraintes que M. André Berge traita avec une mesure, un tact parfait, et un réel talent.

La soirée de clôture à Majestic eut un si grand succès que plus de 100 personnes durent partir faute de places. Avant la partie artistique où l'on put applaudir l'Académie enfantine de Mme Espéron-Lamy et les Cours de Chœur de l'Ecole des Parents, dirigés par M. Geoffroy-Dechaume, M. Jacques Chevalier, doyen de la Faculté des Lettres de Grenoble, termina le Congrès sur une note de la plus haute spiritualité. Sa conférence, d'une grande valeur littéraire et philosophique, fut écoutée dans un silence si recueilli qu'il fut pour ce grand penseur le plus émouvant des hommages. Dans notre siècle affamé de jouissance et de plaisirs factices, au centre du Paris mondain et dans cette salle brillante, Jacques Chevalier, que toutes les capitales d'Europe font venir

1. Pour tous renseignements écrire : Ecole des Parents, 26, rue du 4-Septembre, Paris (2e).

pour élever les cœurs et apprendre à penser, montra l'utilité de la vie intérieure. « Notre être intérieur est le plus beau des livres que nous puissions lire... Or, il semble que tout en nous, comme autour de nous, conspire contre notre vouloir en le dissimulant à nos propres yeux, en nous empêchant de le conquérir. Il n'est rien en apparence de plus simple que la connaissance de notre moi, mais c'est une loi de notre structure physique et morale que nous négligeons le simple pour nous lancer à la poursuite de l'étrange, du lointain et du compliqué. Le simple en toutes choses est ce que nous appréhendons en dernier, si nous appréhendons jamais. Et voilà pourquoi après 30 siècles de réflexions humaines, notre être intérieur nous est infiniment moins connu que ne le sont les phénomènes physiques auxquels s'est attachée notre science. Si nous avions consacré à la conquête de notre moi le dixième des efforts que nous avons donnés à la nature, que de progrès n'eussions-nous pas accomplis dans cet ordre et dans tous les ordres du savoir et de l'action qui tous dépendent de celui-là. »

La conclusion fut à la hauteur de cet hymne d'élévation intérieure : « Vivre, c'est s'oublier pour servir, c'est se renoncer pour se donner à plus haut que soi ; car celui qui sauve sa vie la perdra, et celui qui perd sa vie par amour la trouvera vraiment. Mais, pour se retrouver ainsi après s'être perdu, il ne faut pas viser trop haut, il ne faut pas se proposer un idéal disproportionné, il ne faut pas trop compter sur soi pour y atteindre. L'orgueil prépare les pires chutes. Il faut se contenter de bien faire ce que l'on fait : car il n'est pas de petites tâches. Et, c'est par l'humble, patient et obscur accomplissement des petites tâches que s'édifie jour après jour notre personnalité et qu'elle rayonne pour le bien.

Je le sais, la vie est une réussite difficile. Mais je pense aussi que rien n'est impossible à l'homme qui croit, qui espère et qui aime. »

II. — L'Origine du culte du Sacré-Cœur de Jésus et son objet[1]

Encore un livre sur le culte du Sacré-Cœur ! dira-t-on, en apprenant que M. le chanoine Louis Lévesque vient de publier un ouvrage de plus sur cette dévotion. C'est qu'en effet, après les gros volumes des Pères Boulay, Lebrun, Bainvel, Garriguet, après les quelques pages si pénétrantes de l'abbé Bremond sur le Sacré-Cœur, le travail de M. Lévesque pourrait sembler inopportun. Il n'en est pas ainsi. Au reste, le sujet est inépuisable, et l'auteur sait y apporter des précisions d'ordre soit historique, soit théologique, qui jusqu'ici avaient été laissées plus ou moins dans l'ombre.

Une simple chronique, comme celle-ci, ne nous permet pas d'analyser, dans ses détails, l'exposé du savant historien. Nous n'en retiendrons que les passages les plus originaux, parmi lesquels le chapitre d'introduction et les chapitres consacrés aux rôles respectifs de saint Jean Eudes et de sainte Marguerite-Marie, dans l'établissement du culte rendu au Sacré-Cœur.

Dans ses préliminaires, M. Lévesque montre avec une aisance et une clarté, qui ne peuvent surprendre chez un ancien professeur de philosophie de Grand Séminaire, comment saint Thomas d'Aquin a, par avance, justifié le culte du Divin Cœur, au triple point de vue physiologique, psychologique et théologique.

Le cœur, en effet, est la source du sang, par conséquent, en N.-S., la source du sang rédempteur. Mieux encore, dans tous les écrits thomistes qui acceptent, comme chacun sait, le mot d'Aristote, « *primum movens et ultimum moriens* », le cœur est donné comme le principe du mouvement, et donc le principal organe chez le Verbe-Incarné, comme chez les autres hommes.

D'autre part, en nous plaçant cette fois sur le terrain psychologique, ne peut-on affirmer qu'il n'existe pas de fait de conscience indifférent, c'est-à-dire, dénué de tout reflet affectif ? Il ne s'en trouvera donc point non plus qui n'impressionne le cœur. Cela explique, en somme, les expressions bibliques, ou scolastiques, qui rattachent au cœur la vie intellectuelle même. En outre, il ne faut pas oublier que l'amour, dont le cœur est le

1. Chez Aubanel, Avignon.

siège, *ou* le symbole naturel, paraît à saint Thomas comme la source de toutes les passions.

Enfin, théologiquement, la charité joue, dans l'ordre surnaturel, le rôle de moteur qu'a l'amour, sensible ou raisonnable, dans l'ordre naturel. La grâce, se greffant sur la nature, l'amour inspiré par l'Esprit-Saint s'insérant sur celui qui vient de notre fond, le cœur en ressentira les fruits, et deviendra ainsi le symbole le plus adapté de la charité divine.

Il est donc permis à M. Lévesque d'invoquer l'autorité de saint Thomas à l'appui de sa thèse. Il le fait avec une justesse d'expression et une pondération qui caractérisent tout son volume. Il se garde, en effet, bien qu'il semble partisan convaincu de la théorie qui localise les émotions dans le cœur, de justifier le culte du Sacré-Cœur de Jésus, par cette hypothèse psycho-physiologique qui nous paraît fragile et discutable. De cette théorie, il retiendra surtout deux points admis par tous : le cœur est l'organe où les émotions retentissent avec le plus d'intensité ; il est, par voie, de conséquence, le symbole de l'amour.

Le même souci d'exactitude et de pondération se retrouve dans les deux chapitres où M. Lévesque expose la part qui revient à saint Jean Eudes et à sainte Marguerite Marie dans l'établissement du culte liturgique du S.-C. L'Auteur, loin d'opposer l'apôtre normand à la moniale bourguignonne, comme certains s'y évertuent, montre, documents à l'appui, que les deux saints jouèrent un rôle providentiel de « complément », si j'ose dire, dans l'établissement officiel de la fête. Choisie par Notre-Seigneur, non pour inaugurer la dévotion au S.-C., comme on l'a cru trop longtemps, mais, ainsi que le dit la liturgie elle-même, « pour en établir pleinement le culte et en assurer la diffusion par toute la terre », c'est sainte Marguerite-Marie qui fit épanouir cette dévotion de manière plus éclatante, et qui l'accrédita par quantité de merveilles. Mais saint Jean Eudes avait déjà, plusieurs années avant les révélations de Paray, fait approuver authentiquement, en plusieurs diocèses, la fête du Cœur de Jésus, et composé, sur le rythme des vieilles séquences parisiennes d'Adam de Saint-Victor, des proses qui font encore notre admiration. Il ne manquait au culte institué par l'apôtre normand, que l'universalité.

Notons encore une différence, qui s'est accentuée avec le temps, entre les cultes du Sacré-Cœur, issus des deux sources, mais dont

les fins ultimes, il va sans dire, sont identiques. Le culte qui prit naissance en Normandie semble plus dogmatique, et cela se conçoit quand on sait que la dévotion du Père Eudes avait été influencée — ce que M. Lévesque ne dit peut-être pas assez — par les doctrines si relevées de cette admirable Ecole française qui voyait en Jésus, non seulement notre Rédempteur, mais le parfait adorateur du Père. La dévotion au S.-C. est l'aboutissant normal et théologique d'un courant Bérullien, où l'amour du Cœur de Jésus remonte au Père Eternel aussi souvent qu'il descend sur l'homme. La dévotion de Paray, moins dogmatique, et à cause de cela, sans doute, plus populaire, vise principalement à réparer les injures faites au Bon Maître pendant sa vie mortelle et dans l'Eucharistie. Elle réduit un peu, semble-t-il, la dévotion au Sacré-Cœur, telle que la concevait saint Eudes et la minimise. Mais c'est là une opinion personnelle que je n'attribue nullement à M. Lévesque.

Nous n'entrerons pas, si ce n'est brièvement, dans la discussion qu'aborde M. Lévesque à propos du « Message du Sacré-Cœur à Louis XIV et à la France ». A notre sens, deux hypothèses, concernant ce message, peuvent être envisagées : ou la sainte, qui n'a jamais prétendu se montrer inflexible, a mêlé ses pensées humaines à des ordres qu'elle croyait divins, ou l'authenticité des documents qui relatent le message, est contestable. M. Lévesque formule seulement la première hypothèse qui est peut-être la seule vraie. Mais la seconde mériterait peut-être aussi une vérification qui jetterait quelques lueurs sur ce petit problème qui a donné naissance à tant de polémiques.

Nous ne saurions trop recommander aux lecteurs de suivre l'exposé que fait M. Lévesque de l'expansion du culte du S.-C. depuis la fin du XVIIe siècle jusqu'à nos jours. C'est un résumé qui, forcément rapide, ne se lit pourtant pas sans profit. On y verra que les âmes dévouées à l'amour divin sont aussi nombreuses aujourd'hui qu'autrefois.

En résumé, livre d'érudition consciencieuse, d'édification profonde, qui mérite une large diffusion.

JEAN GAUTIER.

III. — Un nouveau manuel de philosophie à l'usage de l'Enseignement secondaire : La Philosophie au Baccalauréat, par F. Palhoriès, docteur ès-lettres, directeur de la Collection « Les Grands Philosophes », lauréat de l'Académie française[1].

M. l'abbé Palhoriès, déjà connu par ses études sur Rosmini, Galuppi, Gioberti, et divers autres travaux, se révèle en ces derniers temps d'une activité singulièrement féconde. Après avoir fait paraître coup sur coup plusieurs ouvrages importants, tels que *Vies et Doctrines des Grands Philosophes à travers les âges* (en trois volumes), *Notre Moi* (en deux volumes), il vient de composer un cours complet de philosophie à l'usage des classes de philosophie et de mathématiques. Le Tome Ier (516 pages) est consacré à la psychologie et comprend en outre l'étude de quelques « questions complémentaires » (la psychologie expérimentale, la psychologie pathologique et l'esthétique) et de deux « auteurs » (le *Phédon* de Platon et les *Pensées* de Marc-Aurèle). Le Tome II (418 pages), terminé par une table analytique très précieuse qui facilite la pratique de l'ouvrage, traite de la logique, de la morale et de la métaphysique. L'auteur a eu la judicieuse pensée de résumer en tête de ce tome, à l'usage des élèves de Mathématiques qui ne posséderaient pas le Tome Ier, les pages qui servent d'introduction à la philosophie. Chaque chapitre est précédé d'un sommaire sous forme de tableau dont la disposition typographique est très heureuse, et suivi d'un certain nombre de sujets de dissertations donnés à l'examen du baccalauréat dans les diverses Facultés de France en ces dernières années.

Après cette présentation *matérielle*, hâtons-nous de dire que l'inspiration, comme il fallait évidemment s'y attendre, est excellente. En psychologie, l'auteur semble manifester une certaine sympathie pour Bergson, mais il se sépare de lui quand il s'agit de la critique de l'intelligence en métaphysique. Il est possible que sur tel ou tel point on ne soit pas d'accord avec lui, le contraire serait étonnant : comment rallier tous les suffrages sur tous les sujets abordés dans un cours de philosophie ? et j'ajoute que c'est consolant... car cela laisse une raison d'être au professeur : c'est à lui qu'il incombe de discuter son manuel, de

1. F. Lanore, éditeur, 48, rue d'Assas, Paris VIe.

le rectifier au besoin, d'y mettre les nuances qu'il désire y voir, en un mot de le parfaire suivant ses propres conceptions[1].

1. En ce qui me concerne personnellement, je me permettrai de faire les quelques remarques suivantes :

L'auteur admet la rapidité du rêve (Tome I[er], p. 161). Au contraire, selon M. Dwelshauvers (Traité de psychologie, p. 511) aucun des arguments donnés pour cette thèse ne résiste à la critique et « d'autre part si l'on observe une personne qui parle haut dans son rêve ses phrases n'indiquent aucunement une accélération de l'imagerie ».

Après avoir énoncé (tome I, p. 281) le principe de finalité : *tout ce qui existe a un but*, l'auteur se demande quelle extension il faut donner à ce principe. Est-il universel et nécessaire ? Il répond : « le principe de finalité est tout aussi évident que le principe de raison, mais d'une application beaucoup plus restreinte : il n'est applicable seulement que dans l'ordre des faits où apparaît avec évidence un rapport de volonté, d'*invention*, entre une cause et l'effet réalisé. C'est, si l'on veut, le principe de causalité envisagé, non plus dans sa relation avec un effet en général, mais avec un effet où se révèle une intention. Quant à la présence de cette intention, c'est à l'expérience qu'il appartient de la déterminer ». — Peut-être aurait-il mieux valu énoncer ainsi le principe : *tout agent agit pour une fin*, et alors son universalité et sa nécessité deviennent absolument évidentes. Il ne s'agit plus de chercher une intention au sens psychologique du mot, mais de proclamer le caractère relatif d'une puissance ordonnée à un acte, comme l'a cent fois montré le P. Garrigou-Lagrange.

La rédaction de la question des mensonges (tome II, p. 168) et de celle du désarmement *ibid.*, p. 229) me paraît un peu défectueuse.

Je doute de l'opportunité de certaines questions soulevées çà et là ou tout au moins je souhaiterais un peu plus de réserve; parfois l'auteur, par loyauté, expose d'une manière trop étendue des théories erronées qui ne sont pas touojurs sans danger pour les intelligences d'élèves encore bien jeunes.

Le texte de la théodicée ne présente peut-être pas le caractère *achevé* qu'on eût désiré; la partie positive aurait sans doute gagné à être approfondie davantage; cela aurait permis de moins insister sur la multiplicité des objections et aurait donné une impression plus forte de lumière, de plénitude et de cohérence. — La division des preuves de Dieu n'est pas de tous points conforme à la division thomiste, par exemple la 4[e] *via* a été omise, ce qu'il est permis de regretter. — Certaines phrases auraient besoin d'un supplément d'explication ou d'une mise au point, afin d'éviter le risque d'être mal comprises par les élèves. — En ce qui concerne la possibilité d'une série infinie, on peut préférer les vues si pénétrantes du P. Sertillanges, exprimées dans une communication au 4[e] Congrès Scientifique international des Catholiques tenu à Fribourg en 1897 et reproduites dans les numéros de la *Revue Thomiste* de septembre et novembre 1897 et janvier 1898. — On ne voit pas bien le nerf de la preuve par le mouvement (c'est-à-dire le principe d'identité ou de non-contradiction), car le mouvement n'a pas été analysé et défini; dès lors on ne voit pas nettement sur quoi repose la nécessité d'une cause pour expliquer le mouvement. — « L'ordre aperçu dans le monde ne peut être dit infini »; mais il n'en est pas moins vrai que l'argument téléologique suffit par lui-même à prouver l'existence d'une intelligence infinie, puisque « l'intelligence ne peut être ordonnée à l'être intelligible que par une intelligence supérieure qui soit identique à l'être même toujours actuellement connu. » (P. Garrigou-Lagrange.)

Enfin, d'une manière générale, je préférerais un peu plus de scolastique en métaphysique.

Encore une fois, ces chicanes sur tel ou tel point particulier *ne doivent pas faire oublier la valeur très réelle de l'ouvrage.*

Il est inutile d'analyser l'ouvrage, car étant conçu en fonction d'un programme officiel, ce n'est évidemment pas par ce côté qu'il peut être original. Il s'agit plutôt de porter une appréciation d'ensemble. Ce manuel réunit de nombreuses qualités poussées à un haut degré, beaucoup de bon sens dans l'examen des systèmes et les solutions proposées, une information consciencieusement puisée aux sources[1] et rafraîchie par l'apport d'éléments présentant un intérêt actuel, une clarté d'exposition remarquable qui rend la lecture facile et agréable. En résumé, c'est un travail solide et fort bien fait au point de vue pédagogique ; toutefois on pourrait peut-être trouver l'ouvrage un peu trop volumineux pour les élèves.

R. Jacquin.

IV. — Correspondance

A propos du caractère surnaturel de la Foi, *M. V. Lenoir, notre distingué chroniqueur de dogme, nous communique les réflexions suivantes que nous insérons volontiers.*

Je viens de lire dans la *Revue Apologétique* (février), *l'article* de M. Neveut, sur le *Caractère surnaturel de la Foi.* Il m'a bien intéressé comme m'intéresse tout ce qui s'écrit sur la foi. Je ne serais pas sincère si je vous disais qu'il m'a parfaitement satisfait. Les dernières pages, 200 à 208, celles qui répondent directement au titre de l'article, m'ont plu sans réserve. Il n'en est pas tout à fait de même de celles qui précèdent.

Quelques assertions contestables me paraissent manquer trop de réserves nécessaires.

P. 196. « Quelle que soit leur dignité (des témoins), leur autorité, je puis toujours, sans cesser d'être intelligent, refuser mon

1. Cependant, à propos de la mémoire (tome I, p. 125) l'auteur attribue à Léonard de Vinci enfant... un soufflet qui a dû être donné à Benvenuto Cellini. Je crois en effet me souvenir que ce dernier raconte dans son autobiographie qu'étant enfant il reçut de son père une gifle afin de se rappeler toute sa vie qu'il avait vu une salamandre dans le feu. D'ailleurs on peut remonter plus haut dans l'histoire; car c'était, paraît-il, l'usage chez les Francs de frapper les enfants quand on faisait certains contrats, afin qu'ils en gardassent mieux le souvenir et pussent en témoigner.

adhésion à leurs dépositions. » Le puis-je toujours sans cesser d'être raisonnable? Et donc, quand il s'agit de la foi humaine, est-elle toujours moralement libre?

P. 196. « Il (le fidèle) règle toujours non sa foi sur la science, mais sa science sur la foi » équivoque et discutable.

P. 198. « Les motifs de crédibilité n'engendrent pas une certitude supérieure à la démonstration. » Est-ce toujours vrai?

P. 199. Est-ce toujours « *parce qu'il croit en l'Eglise* » que *le fidèle* croit en telle vérité révélée? Thèse discutée et on ne le laisse pas soupçonner. La citation de Suarez, donnée en note. (T. XI, p. 99, n° 11) est littéralement exacte, mais elle vise un autre cas. La définition de l'Eglise *suffit* pour rendre une vérité de foi. La question serait de savoir si elle est *absolument indispensable*. Et c'est une vieille querelle depuis longtemps ouverte et sur laquelle je serais surpris que Suarez eût été si péremptoire.

Réponse de M. Neveut

1. *La liberté dans tout acte de foi.*

La volonté intervient dans tout acte de croyance et cela ressort de la définition même de la foi. Je l'ai expliqué longuement à la page 188, en abrégeant l'article de saint Thomas (*de Verit.*, XIV, 1) où le saint docteur se demande : « Qu'est-ce que croire ? » Puis-je refuser mon adhésion dans certains cas, me demande M. Lenoir, sans cesser d'être raisonnable ?

Si on entend ce mot « raisonnable » dans le second sens de ce terme : « est raisonnable celui qui agit selon la raison », évidemment non, car dans certains cas il est souverainement déraisonnable de ne pas croire. Comme ce mot a aussi un autre sens et que, d'après Littré, il signifie en premier lieu « doué de raison », j'avais évité ce terme, le remplaçant par le mot « téméraire ». En employant l'expression signalée par M. Lenoir, j'aurais exprimé peut-être plus fortement ma thèse. On est insensé si, comprenant ce qu'on veut dire, on déclare que 2 et 2 font 5 car l'intelligence est nécessitée par l'évidence ; on ne l'est jamais si on refuse son adhésion à des témoins quels qu'ils soient. Il y a toujours dans toute croyance une part de volonté si minime soit-elle, comme je l'ai reconnu.

2. *La foi du savant.*

J'ai fortement souligné qu'un conflit entre la vraie science et

la foi était chimérique : il ne s'agit que de conflits apparents si la science est vraie. J'ai voulu démontrer que le savant, s'il est croyant, doit nécessairement préférer les connaissances qu'il tient de la foi à toutes les autres (p. 196, 206, 207). Séparée de son contexte, la phrase incriminée par M. Lenoir peut paraître équivoque. Je le reconnais, car la science a un tout autre objet et de toutes autres méthodes que la foi.

3. *Les motifs de crédibilité* ne peuvent pas engendrer une certitude supérieure à la démonstration qu'ils fournissent et je ne vois pas dans quel cas cela ne serait pas vrai, s'il est certain que la conclusion ne peut avoir une certitude supérieure à celle des prémisses ou des preuves qui l'établissent. On peut avoir l'évidence médiate ou immédiate de la vérité du témoignage mais jamais celle de la vérité affirmée[1].

4. La règle prochaine et immédiate de la foi chrétienne est l'Eglise et quiconque n'accepte point cette règle, au témoignage de saint Thomas, ne peut être croyant[2]. Tel est bien le sens exact de la citation de Suarez que j'avais donnée (*de fide*, disp. 3, sect. 11 ; n° 11 ed. Vivès, XII, 99). Quand il s'agit de foi surnaturelle chrétienne il ne peut en être autrement : le fidèle doit croire *en l'Eglise*. La proposition de l'Eglise n'existe pas dans les révélations privées, mais celles-ci ne forment pas partie de la foi surnaturelle. Il en est de même pour les recherches scientifiques que peut faire le théologien sur les sources de la révélation. La proposition de l'Eglise n'entre pas toutefois dans la constitution de l'objet formel de la foi et j'ai bien eu soin de le noter pour déterminer la foi des apôtres (p. 201), identique à la nôtre.

C. NEVEUT.

V. Morale et biologie

Le moraliste, comme d'ailleurs le sociologue, doit connaître le travail de la physiologie contemporaine et de la médecine

1. Les motifs de crédibilité peuvent donner « evidentia attestantis » jamais « evidentia rei attestatae » (Cajetan in II IIae, q. 5, a. 1. Suarez de fide, disp. 4, sect. 3, n° 1. Const. Dei Filius du concile du Vatican, cap. 3).

2. II IIae, q 5, a. 3. De Virt., q. 2, a. 13, ad 6um. De Verit., q. 14, a. 10, ad 10um. Quodl., VI, a. 1 ; etc.

d'aujourd'hui, d'autant que, depuis quelques années, les recherches entreprises sur les fonctions du système nerveux de la vie végétative ont renouvelé tout le problème des relations du physique et du moral. « Il ne s'agit plus comme jadis en psychologie de tenter à l'aveuglette une analyse de ce que Pascal entendait par le cœur ; voici que, armés de leurs drogues et de leurs extraits opothérapiques, pilules ou seringues hypodermiques à la main, physiologistes et cliniciens s'en vont comme en exploration dans ce terrain mouvant où l'âme s'incarne dans le corps. » C'est ce domaine qui semble avoir retenu surtout l'attention de notre collaborateur, M. le Dr René Biot, Secrétaire général du Groupe lyonnais d'Etudes médicales, philosophiques et biologiques, comme on peut le constater d'après l'étude qu'il a publiée, l'an dernier, sur « *Les relations du physique et du moral* »[1].

Mais, « au nom de la médecine humaine, c'est-à-dire en observateur de la réalité humaine totale », il devait s'attacher de préférence à l'étude des questions familiales, dans une série de travaux remarquables[2], et notamment dans un rapport à la Semaine sociale de Nancy sur la *Personnalité féminine*[3], et dans un autre au Congrès de l'A. M. C. de 1932 sur les *Buts du mariage*[4]. Il lui restait encore à faire la synthèse. Les Editions de la Société médicale belge de Saint-Luc viennent de publier celle-ci sous le titre suivant : « *La Personnalité féminine et le Mariage* »[5].

C'est devenu un lieu commun de répéter que la maternité est l'épanouissement de la femme. Mais il importe, surtout à l'heure présente, de fonder cette incontestable vérité sur la physiologie et la biologie. Tel est précisément le but que s'est proposé M. le Dr R. Biot dans cette plaquette qu'il présente lui-même de la façon suivante : « Notre ambition serait d'étudier la relation entre la personnalité féminine *et* le mariage. Nous voudrions marquer la liaison, mettre en lumière la force et la richesse

1. Paris, Beauchesne, 1932.
2. Citons, entre autres, « *L'Encyclique sur le mariage. Aspects sociaux et Réflexions d'un médecin* », en collaboration avec Mgr G. Vanneufville. Lyon, Chronique sociale de France, 1930.
3. Compte rendu, Paris, Gabalda, 1927.
4. Tirage à part, Paris, Editions Mariage et Famille.
5. In-8 de 32 p., Bruxelles, 14, rue Blanche.

de ce lien entre le mariage et la personnalité féminine, montrer comment la personnalité féminine atteint son plein épanouissement *dans* et *par* le mariage, prouver que le mariage réalise le développement complet et harmonieux de la personne féminine. Et c'est *en médecin* que nous entendons parler, c'est-à-dire que notre dessein est de mettre l'accent sur le côté *biologique* de ce problème, autant que sur son aspect *moral*. Ou mieux encore, de marquer le *lien* entre ces deux faces de la question, autrement dit de montrer comment la chair et l'esprit coopèrent à cet épanouissement moral de l'épouse et de la mère. »

Il est impossible de résumer des pages aussi substantielles. Pour inciter nos confrères à lire tout le travail, nous préférons reproduire l'énoncé des divisions :

« Nous envisagerons successivement, écrit l'auteur, comment il se fait que, là où nous avons à parler de personnalité — problème moral, — nous avons à envisager des réalités corporelles physiologiques. Autrement dit, comment il se fait que le moral soit en relation avec le physique : ce sera l'objet d'un premier point.

Dans un second point, nous verrons comment ces conditions physiologiques de la personnalité — nous serons amenés à les appeler le système endocrinovagosympathique — sont en liaison avec la sexualité.

Puis, troisième point, comment il se fait que, chez la femme, cet épanouissement sexuel, gage de l'épanouissement de la personnalité, comporte la maternité. Et comment cette maternité ne produit ses heureux effets, que si elle va jusqu'au bout des exigences de la nature de la femme, tant biologique que physiologique, c'est-à-dire s'il s'agit bien de mariage avec ses caractères de monogamie et d'indissolubilité.

Comment enfin, quatrième chapitre, les caractères spécifiques de la femme lui tracent dans cette institution du mariage son double rôle, vis-à-vis de son mari, non plus seulement d'associée dans la formation de propagation de la vie, mais de collaboration en toute chose, en un mot d'épouse ; et vis-à-vis de son enfant, non pas seulement de génitrice, mais de mère, au sens plein du mot, entendez éducatrice.

Mais parler ainsi, ou mieux faire cette constatation — car nous n'avons pas autre chose à faire que de regarder ce qui est, la

nature comme elle est — cela pose de sérieuses difficultés et que sont soulevés ainsi les deux problèmes redoutables, celui de la virginité religieuse et celui des jeunes filles qui n'ont pu réaliser leur désir de mariage et vieillissent dans le célibat. Et ce seront deux questions à voir pour finir. »

« Combien délicats, tragiques pour le moraliste et difficiles pour le médecin sont les problèmes que pose cette relation que nous lisons dans les faits entre la sexualité et la personnalité ! » Telle est bien l'impression — impression salutaire — qu'on garde de la lecture de cette nouvelle publication de M. le Dr René Biot. Bien qu'elle se présente sous un format des plus modestes, c'est, en vérité, une œuvre magistrale qu'il faut connaître. Ajoutons que, comme toutes les précédentes, elle se lit avec une grande facilité, tant l'auteur a le don de mettre à la portée de tous, grâce surtout à un style limpide et à une composition impeccable, des notions qui sont pourtant d'une technicité ordinairement accessible aux seuls initiés.

Gaston Lecordier.

PETITE CORRESPONDANCE

LA J. A. C.

Q. — *Où trouver des renseignements sur la Jeunesse agricole catholique ?*

R. — Je vous recommande très spécialement, pour vous faire une idée de ce mouvement plein d'avenir, la brochure de M. Ch. Jacques, directeur des œuvres rurales du diocèse de Nancy, *Un Mouvement de jeunesse paysanne*, qui vient de paraître aux éditions Spes. (6 francs.)

REVUE DES REVUES

REVUES DE SCIENCE ECCLÉSIASTIQUE

The Month. — Janvier 1933. — Herbert Thurston continue ses recherches fort curieuses sur « *la main qui guérit* » et nous montre maintenant les exploits du zouave Jacob.

The Catholic World. — Décembre 1932. — Claude C. H. Williamson, *Les dangers de la psychanalyse.* — Margaret Yeo, *Saint François-Xavier, apôtre de l'Orient.*

— Janvier 1933. — Herbert Thurston étudie sommairement l'usage de décorer les autels avec des fleurs.

Studies. An Irish Quarterly Review. — Décembre 1932. — John Busteed, *La Russie soviétique.* Notes d'un témoin oculaire. — Edward J. Coyne, *Le message de Charles Gide*, 1847-1932. — Mary Ryan, *René Bazin.* « Avec René Bazin un grand écrivain français a quitté le monde des lettres. Comme romancier, biographe, auteur de récits de voyages, il occupe un rang élevé parmi ses contemporains ; parmi ceux qui furent catholiques, il a une place à part par sa personnalité hautement spirituelle et harmonieuse. » — Charles H. McKenna, *Francisco de Vitoria, père de la loi internationale.*

Recherches de Science religieuse. — Décembre 1932. — Louis Mariès, *Etudes préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse « sur les Psaumes ».* Suite. — Joseph Dhur, *Le concile de Ravenne en 898. La réhabilitation du pape Formose.*

Nouvelle Revue théologique. — Novembre 1932. — E. Jombart, *La coutume d'après Suarez et le Code de droit canonique.* « Il n'est pas exact de voir dans le Code la condamnation de la théorie suarézienne. Le Code exige, pour la coutume, « praeter legem », quarante ans là où Suarez se contentait de dix. Pour tout le reste, la doctrine suarézienne peut être soutenue après le Code comme avant. Très favorable à certaines parties de cette doctrine, le Code l'est moins à d'autres, mais sans en exiger le rejet. Le législateur ecclésiastique n'a pas prétendu nous ramener au treizième siècle, mais (si triste que ce soit) nous laisser au vingtième. »

Paul HENRY, *Bulletin critique des études plotiniennes.* Suite. — L. DUFNER, *Pour consoler et guérir les scrupuleux.* A suivre.

REVUES DE SCIENCE SOCIALE

Dossiers de l'Action populaire. — 10 novembre 1932. — N. DROGAT, *Politique agricole et perspectives socialistes: le drame du blé.* « Le problème du blé (il en est d'autres: celui du vin, de la betterave, du lin) n'est qu'un des aspects matériels, une face d'un problème beaucoup plus vaste: celui là même de l'équilibre de la civilisation française, de l'ordre social français. Ordre et équilibre qui seront sauvegardés non pas seulement par un certain ajustement des intérêts respectifs entre ces deux grandes catégories de producteurs, industriels et agriculteurs, mais aussi par le maintien des qualités traditionnelles de la race: sagesse, application au travail, esprit d'épargne.

Pour n'avoir pas délibérément sacrifié sa population paysanne, comme en d'autres pays, la France peut à présent tenir contre la crise avec de moindres dommages et de moindres dangers qu'ailleurs.

Le moment serait donc mal venu de changer de tactique à l'égard de ces solides mainteneurs du pays, qui ne réclament, eux aussi, que de vivre honnêtement de leur travail. Tout recul, tout retard, toute fausse tactique dans la solution de la crise du blé, économiquement si grave et psychologiquement si agissante, prépareraient la voie aux solutions extrêmes dont, croyons-nous, ni les producteurs ni les consommateurs n'auraient à se féliciter. »

Victor DILLARD, *L'Allemagne de 1932. Impressions d'un témoin. La lutte contre le chômage.* — Comtesse DE KÉRANFLEC'H, *La vie intellectuelle et sociale à la campagne.* Extrait de *La femme de la campagne; ses épreuves et ses responsabilités* (éditions Spes). — A. B., *Le problème des transports.* Chronique des Assurances sociales.

— 25 novembre 1932. — Georges GUITTON, *Nos responsabilités de chrétiens en face de la crise mondiale.* Extrait de la conférence donnée à Valenciennes pendant la *Semaine sociale* de Lille. — Pierre TIBERGHIEN, *L'action sacerdotale et l'aide laïque.* « Je résume ma pensée en deux conclusions pratiques: 1° notre ministère ne consiste pas principalement à multiplier des « contacts d'œuvres », mais, par les œuvres, des « contacts d'âmes », intimes et surnaturels, grâce auxquels nous pourrons former des « chefs d'apostolat ». 2° Il ne faut pas diriger, « centrer » l'action du laïc vers l'œuvre où il est quelques heures par semaine, mais vers le milieu où il vit toute la journée. Il faut donc donner à nos œuvres, non pas un aspect de chapelle où viendront pratiquer leur vie chrétienne quelques laïcs, « émigrés » de leur milieu, mais un aspect de foyer où viendront se former à l'apostolat, des laïcs tout préoccupés de refaire chrétiens ceux dont ils se sentent et seront vraiment restés les frères. »

Journal de stage d'une surintendante.

— 25 février 1933. — « *Dans la plaine, nul recreux* ». Notes pédagogiques. — P. DURAND, *La Semaine de Quarante heures.* — J. PUCHA-

dès-Mouton, *Le Problème agraire en Espagne.* — E. Dupeyrat, *Journal d'une auxiliaire sociale.* — E. Gaillard, *La Crise de la Société anonyme.* — *Le Journal « Le Temps » et l'économie dirigée.* — R. Plus, *Le Problème du Mariage.*

Chronique sociale de France. — Novembre 1932. — Thellier de Poncheville, *L'Eglise dans les affaires internationales.* — Aug. Cretinon, *La défense de la Cité.*

REVUES SCIENTIFIQUES

Revue des questions scientifiques, 20 janvier 1933.

Maurice de Broglie, *Un nouveau type de corpuscule, le Neutron.*

Louis Leprince Ringuet, *Récents progrès dans le domaine des noyaux atomiques. Les transmutations artificielles.* Un des grands problèmes de la physique moderne : la possibilité de passer d'un élément à un autre par une destruction ou une modification du noyau. On bombarde un élément (Aluminium, Lithium, Bore, etc.) avec des rayons α, ou bien des protons, ou bien des rayons cosmiques. L'un des projectiles peut rencontrer le noyau atomique de l'élément, et il peut se produire, rarement il est vrai, une explosion de l'édifice nucléaire qui libère un proton, ou un neutron, ou une autre espèce de rayonnement. Ainsi il semble bien que le Bore, sous l'action d'un bombardement α, émet un neutron et se transforme en Azote : c'est une transmutation artificielle. Mais il faut encore attendre avant que des lois satisfaisantes puissent être proposées.

Ph. Bourge, Sur les champignons dits « moisissures » ; à quoi bon leur étude et pourquoi la faire ?

A signaler parmi les ouvrages analysés : P. Bonin, *Eléments d'Histologie,* 2 vol., Paris, Alcan 1929 et 1932. Le meilleur traité rédigé en langue française.

Boris Ephrussi, *La culture des tissus,* Paris, Doin 1932. Le biologiste non spécialisé sera heureux d'y trouver une description lumineuse de la technique nouvelle et un inventaire détaillé des résultats de la culture des tissus *in vitro.*

L. Cuénot, *La genèse des espèces animales.* Paris, Alcan, 1932. Troisième édition refondue et augmentée de près de moitié.

A. de L.

REVUES DE DOCUMENTATION

La Documentation catholique. — 4 février 1933. — *Le centenaire du mouvement d'Oxford et les anglo-catholiques.*

— II février 1933. — *Jubilé extraordinaire du XIXe centenaire de la Rédemption :* annonce et promulgation du jubilé ; la Bulle d'indiction ; chronologie.

— 21 janvier. — *L'Université ouvrière.* Fondation, but, principaux collaborateurs, programme.

— 18 février. — *Les missions actuelles dans le droit international actuel.* Extrait de la *Revue générale de droit international public.*

— 11 mars. — Mgr J. M. Gfoellner, évêque de Linz, *Du véritable et du faux nationalisme.* Lettre pastorale.

REVUES D'INTERET GENERAL

Etudes. — 5 janvier 1933. — Joseph Leclerc, *Le roi de France, « fils aîné de l'Eglise ».* Essai historique. Suite et fin dans le numéro suivant.

— 20 janvier. — Edmond Joly, *Au berceau de « l'Imitation », La chronique de Windesheim.* Après avoir évoqué les figures fondamentales de Ruysbroeck et de Gérard de Groote, l'auteur passe en revue quelques membres moins éclatants de cette grande famille ascétique du Nord qui, tous, rendront possible, on voudrait dire inévitable, le livre immortel « qui fait aimer Jésus ».

— 5 février. — Georges Jarlot, *Philosophie des richesses. Libéralisme, socialisme, communisme.* — Joseph Mainsard, *Aldous Huxley, moraliste.*

— 20 février. — Alexandre Brou, *Chez les intellectuels du Japon.* Le catholicisme est connu, il est étudié, on a les yeux sur lui, sur ses méthodes, ses initiatives, ses progrès. Il en résulte, dans le monde cultivé, des conquêtes intéressantes. Elles ont été longues à venir. Aux environs de 1900, à quelques mois d'intervalle, dans la seule Université de Tôkiô, l'on avait enregistré la conversion de trois professeurs — philologie, philosophie, sciences, — M. Basil Hall Chamberlain, Dr Koeber, M. Nagaï; un anglican, un russe, un japonais bouddhiste. L'impression sur la jeunesse universitaire fut faible. Il n'en serait plus de même aujourd'hui. D'abord, ces convertis se font volontiers convertisseurs. Tout le monde connaît l'amiral Yamamoto. Nous avons signalé le naturaliste Eiichi Shibata. M. Kôtarô Tanaka, professeur de droit à l'Université impériale, a tenu à raconter sa conversion, et son livre a été très lu. On signalait, en 1930, deux professeurs de l'Université de Sendaï, l'un déjà entré dans l'Eglise, l'autre qui allait y entrer. Plusieurs viennent du protestantisme. A Fukuoka, le 3 décembre 1930, en la fête de saint François-Xavier, abjuraient un médecin avec toute sa famille et le propre secrétaire de l'évêque anglican. Eux-mêmes suivaient l'exemple du Dr Ozawa, titulaire de la chaire de droit international à l'Université de Fukuoka.

—5 mars. — Pierre Lhande, *Devant le corps de saint François-Xavier. Goa, 6 janvier* 1933. — Paul Dudon, *Jacques Balmès* (1810-1848).

Le Correspondant. — 25 février 1933. — André Lamandé, *La religion de Montaigne.* Fin le 10 mars. Article important dont nous reproduisons la conclusion :

« Sans parti pris, au moyen de textes donnés dans le mouvement et l'atmosphère des *Essais*, j'ai voulu replacer Montaigne sous son vrai

climat religieux. Si l'on en croit sa bonne foi, ses écrits et ses actes, Montaigne est chrétien, à la fois par l'esprit et le cœur.

« Il ne restera donc plus qu'à examiner l'objection de M. l'abbé J. Calvet, qui reproche à Montaigne d'être le père de « la grande hérésie » moderne, laquelle consiste à séparer la religion d'avec la vie quotidienne. D'un côté, la foi ; de l'autre côté, la conduite. Cette objection est moins grave, car elle repose, non plus sur la négation de la croyance religieuse chez Montaigne, mais seulement sur les nuances dans la pratique d'un christianisme nettement accepté et établi. De ce fait, elle est un peu en marge de mon propos.

« Qu'on me permette, pourtant, de terminer sur cette simple remarque : en une époque où les passions et les haines sont si violentes qu'elles aboutissent à d'incessants massacres, Montaigne est l'un des rares hommes qui professent véritablement l'amour du prochain ; en une époque où l'orgueil et l'ambition conduisent les chefs de tous les partis jusqu'au crime, Montaigne professe l'humilité et le renoncement ; en une époque où l'on renie sa parole pour des titres et de l'argent, il est loyal et fidèle ; en une époque où tout est tyrannie, exaction, misère populaire, il voudrait nourrir ses contemporains du pain bénit de la tolérance et de la justice.

« L'amour du prochain, l'amour de la justice, l'amour de la vérité, l'humilité de l'esprit, — et, par surcroît, la pratique religieuse de chaque jour, — n'est-ce pas là un faisceau de vertus capables de faire, non certes un martyr ou un saint, mais un chrétien fort suffisant, comme dit Faguet, et même un peu plus ? »

La Vie intellectuelle. — 10 janvier 1933. — Dr René Biot, *Surmenage*. C'est, sous forme de consultation médicale, toute une philosophie du travail. — J. Ancelet-Hustache, *Tribunal pour enfants*. Où l'on voit la justice humaine s'efforcer de n'être pas trop indigne de son divin idéal.

— 25 janvier. — ***, *Crise religieuse et crise sociale*. Pie IX : « Le plus grand scandale du siècle dernier, c'est que l'Eglise, en fait, a perdu la classe ouvrière. » — Henri de Lubac, *Patriotisme et nationalisme*. Etude approfondie. Conclusion d'un débat.

— 25 février. — E.-B. Allo, *L'insuffisance de l'idéal grec*. Joie de vivre ; idéal de la mesure, harmonie ? Non, mais plutôt « désespoir grec », appel inconscient au Dieu-Homme.

— 10 mars. — Et. Gilson, *Béatitude et contemplation*. La divergence entre la philosophie médiévale et la philosophie moderne porte sur la fin même de la philosophie : contemplation ou invention. A suivre. — Ch. Dumont, *La réorganisation de l'enseignement supérieur en Russie*.

La Revue universelle. — Février 1933. — R. Fülöp-Miller, *Jésuites, Brahmanes et Boudhistes*. Premier article très intéressant sur les missions des Jésuites dans l'Extrême-Orient, vers l'époque de saint François-Xavier.

BIBLIOGRAPHIE

Dogme

Pierre Tiberghien. **La Foi.** 36 pages.

Le sous-titre : *Les trois caractères de l'acte de foi* indique mieux l'objet vrai de ce tiré à part de deux conférences données à l'Association Fénelon. Le but est de faire comprendre et justifier la définition de l'acte de foi donnée pour les homme et reprise énergiquement par le Concile du Vatican : acte intellectuel commandé par la volonté sous l'action de la grâce. L'auteur cherche, non pas dans l'étude du motif et de l'objet de la foi, mais dans l'analyse du motif de crédibilité, le miracle quelles qu'en soient les formes, le point qui lui permet de faire une heureuse synthèse des trois caractères de l'acte de foi, acte raisonnable, libre et surnaturel. Raisonnable précisément *parce que* profondément libre et essentiellement surnaturel.

Apologétique, dogme et psychologie se compénètrent dans cette étude comme dans l'acte de foi, l'intelligence et la volonté, la nature et la grâce.

V. L.

Hofmann S. J. **Photius et Ecclesia Romana.** 2 volumes, 52 et 62 pages. chacun 4 livres. — Silva-Tarouca, S. J. S.. **Leonis magni Tomus.** 1 vol. 64 pages, 4 livres.

La R. Ap. de mai 1932, p. 614, a signalé l'apparition d'une nouvelle collection à l'Université grégorienne, et présenté les trois premiers volumes. Les numéros 4 à 7 nous ont complètement échappé. Les numéros 2 et 9 qui viennent de nous arriver, montrent que la série se continue toujours digne d'elle-même. Ils nous rapportent des documents très utiles à quiconque étudie les traités de l'Eglise et de l'Incarnation. Ils dispenseront de fatigantes recherches dans les grandes collections des Conciles ou des écrivains grecs et latins.

V. L.

Philosophie

Francesco Saverio Varano. **Vincenzo de Grazia,** 1 vol. de 109 pp. de la « Biblioteca di filosofia », Naples, Perrella, 1931, 10 lire.

Les écrits de V. de Grazia (1784-1856) étant peu connus et presque introuvables, M. Varano, a choisi, pour faire connaître la pensée de

cet estimable philosophe, de présenter une sorte d'analyse de ses principaux ouvrages. Cette analyse, fort bien conduite, montre que de Grazia a occupé une place importante dans le mouvement de renaissance thomiste qui a marqué le dix-neuvième siècle italien.

R. J.

ENRICO CASTELLI. **Réflexions critiques sur le problème de la philosophie chrétienne.** Brochure in-8° de 9 pp., Marseille, Etudes philosophiques, 1932.

Ces quelques pages de M. Castelli se rapportent à une controverse de l'auteur avec M. Blondel, ou plutôt, sont, à l'occasion de cette controverse, un examen rapide des vues de M. Et. Gilson. L'auteur montre qu'il y a deux sortes de foi : la foi d'amour et la foi de désir. « Celui qui aime donne, celui qui désire exige. » Il n'y a de philosophie chrétienne que la philosophie qui, sûre de la fécondité de son effort, fait la conquête de la foi en vivant et en luttant pour elle.

R. J.

BESSIÈRES (Albert, S. J.). **L'Apôtre de Normale Supérieure. — Poyet. Sa vie, ses amitiés, son journal spirituel.** In-8° écu de 336 p. 18 fr. Paris, Edit. Spes.

Notre presse catholique publie périodiquement des statistiques impressionnantes pour indiquer la renaissance religieuse qui s'est opérée, depuis 1908, dans les Grandes Ecoles de notre Pays. Mais « les moissonneurs oublient volontiers les défricheurs », et le public catholique s'est montré, en général, étrangement injuste à l'égard des promoteurs de cet admirable mouvement et, très particulièrement, de Pierre Poyet (1887-1913) et de ses camarades « talas » de l'Ecole Normale supérieure, le « Séminaire laïc de l'Université ».

C'est sans doute parce qu'ils étaient issus des milieux sillonnistes : il n'en fallait pas davantage, à une certaine époque encore toute récente, pour qu'on jetât le discrédit sur les personnalités les plus méritantes. Pourtant à lire le nouveau biographe de Pierre Poyet, il apparaît clairement que celui-ci, comme tant d'autres, ne s'attacha à la « Cause » que pour des motifs religieux sans beaucoup se soucier de « Démocratisme ». A preuve la position qu'il prit lors de la querelle Sangnier-Desgranges : il ne se rendit pas compte des divergences de tempérament et de méthode qui étaient sous-jacentes au conflit ; il ne vit, de part et d'autre, que manque d'humilité (p. 100, 223, 274) et ne s'employa, en conséquence, qu'à prêcher à ses frères devenus ennemis, la charité.

La méthode qu'il préconisait devait se réduire, en effet, à l'étude de la doctrine catholique et à la culture de la vie intérieure par le moyen des méditations, des communions collectives et des retraites fermées. N'en déplaise à M. L'ABBÉ JEAN PLAQUEVENT, le programme qu'il nous propose dans « *Pour l'essor du Catholicisme en France* » n'est donc pas aussi neuf qu'il paraît le penser : c'est celui que pratiquait,

bien avant la guerre, Pierre Poyet. Et, avant la guerre, les résultats obtenus avaient été magnifiques, souvent inespérés (p. 267): Les indifférents, les libres-penseurs (p. 212), les incrédules, les protestants eux-mêmes (p. 105) se laissèrent entraîner par cette âme toute rayonnante. Le Directeur de Normale supérieure, M. LAVISSE, qui mourra au mois d'août 1922, neuf ans après son élève, subit lui-même son influence (p. 6, 91, 105, 212): « Sous le Christ qu'il avait accroché dans son cabinet de travail (il y en avait un autre dans son salon, et un autre dans sa chambre), il lisait *l'Imitation*. Et lui, qui avait droit au plus bel enterrement, voulut être enterré dans sa glèbe natale, au Nouvion-en-Thiérache, sans cérémonie officielle, et que, dans l'église de son village, on allumât un cierge au banc où jadis son père et sa mère avaient prié. » (J. et J. Tharaud, cités p. 95.)

« Je suis stupéfait, s'écriait douloureusement, en 1914, un *vieux lycéen* devenu prêtre, de voir l'ignorance des milieux catholiques de l'état d'esprit et des besoins universitaires. » Il n'en est heureusement plus de même aujourd'hui, du moins pour les milieux secondaires et supérieurs (p. 279). Mais il semble hélas! que, malgré tous les essais tentés çà et là, on doive jeter un regard aussi mélancolique du côté du monde primaire! Pierre Poyet rêvait de voir son mouvement s'étendre jusqu'aux Ecoles normales *primaires*: « Il se proposait de faire un appel cordial aux instituteurs français... Il n'en eut pas le temps! » (p. 256).

GASTON LECORDIER.

SCOUTISME

MARTINET (Mme), DAUMAS (G.), DE LANSAVE (M.), DE NOIRMONT (J.) et RIGAUX (M., S. J.), LE LIVRE DES CINQ. In-8° couronne de 216 p., 10 francs. Paris. Edit. Spes.

L'*Association du Mariage chrétien* a senti le besoin, l'an dernier, d'ouvrir une enquête sur le Scoutisme et la Famille: La vie scoute gêne-t-elle la vie familiale? Le problème se pose, en effet, à la conscience de beaucoup de parents, et des meilleurs bien entendu. « *Le Livre des cinq* » répond à une si légitime inquiétude, puisqu'il se présente sous la forme de lettres échangées entre une veuve de guerre et les dirigeants scouts, à propos de la formation de son fils unique, un lycéen de 14 ans.

Les Parents y trouveront des directives très précises pour les aider dans leur difficile tâche d'éducateurs, et sur les questions les plus délicates. Une lettre, par exemple, la LXIII[e] de l'abbé Guimar à la Maman du petit scout, traite, d'une manière vraiment magistrale et bien émouvante, le problème si ardu de l'initiation sexuelle: « Dans l'intimité de sa chambre personnelle, prenez Jean avec vous, près du portrait de son cher Papa qui, j'en suis sûr, s'y trouve à la place d'honneur. Et dites-lui, sans solennité mais avec gravité, que vous voulez lui donner un grand témoignage de confiance, le traiter en grand garçon, comme eût fait son père s'il avait vécu... » (p. 180). Toute la let-

tre serait à citer. Qu'il nous suffise d'indiquer encore la XLVe de la même maman, laquelle est prise de peur, d'angoisse devrait-on dire, à la pensée que la « piété exagérée » de son fils pourrait orienter celui-ci vers une autre voie que celle du mariage et lui faire croire qu'il a une vocation... (p. 119). Empressons-nous de dire, pour les mères inquiètes, que toute l'histoire se termine par l'annonce des fiançailles du Chef scout avec une Cheftaine...

Ajoutons enfin que ce petit volume nous initie à tous les détails du mouvement « scout de France », lequel, comme l'on sait, a produit d'admirables résultats dans notre jeunesse actuelle. Et il ne tient qu'à nous qu'il en produise encore davantage.

GASTON LECORDIER.

LECTURES POUR ADOLESCENTS

SAVOIR. — Malgré l'engouement général pour le sport et le cinéma, beaucoup d'adolescents dans les classes laborieuses aiment la lecture. Le problème qui se pose, dès lors, pour les éducateurs, c'est de leur fournir des livres rapides, vivants, agréables à lire, et surtout d'un prix modique. Il semble bien que la nouvelle collection « Savoir » que viennent de lancer les *Editions Spes* possède cet ensemble de qualités. Les cinq volumes déjà publiés sont, en effet, prometteurs : des scènes de dévouement aux délaissés et aux pauvres ; des biographies de grands serviteurs du Pays ou d'âmes chevaleresques et religieuses ; des récits anecdoctiques de l'Histoire de France ; une curieuse initiation astronomique à la portée de tous. Cette collection se présente d'ailleurs sous la forme de petits volumes cartonnés, avec une couverture ornementée et tirée en deux couleurs. Voici le titre des premiers volumes parus :

EVE BAUDOUIN, *Sous la Cornette de Saint-Vincent de Paul.*
MARCELLUS MARCELLIN, *Gallieni, Grand de France.*
EDMOND RENARD, *Le Père de Foucauld.*
GEORGES CAPRILÈS, *Petites histoires de grands mots.*
HENRY DE GRAFFIGNY, *Irons-nous dans la lune ?...*
Chaque volume cartonné : 5 francs. Paris, Edit. Spes.

GASTON LECORDIER.

APOLOGÉTIQUE

BERGHOFF (Etienne), **Attaques contre le Clergé.** Traduit de l'allemand par M. L'ABBÉ MARCEL GAUTIER. In-16 de 134 pages, 6 fr, 1932, **Mulhouse, Editions Salvator.**

On a maintes fois critiqué la méthode apologétique qui consiste à répondre à des « objections ». Il n'en est pas moins vrai qu'il peut être utile de l'employer pour les milieux peu instruits, surtout quand il s'agit des « mots d'ordre essentiels des libres-penseurs, des sectaires, des protestants contre les curés et les moines ». C'est ce qu'a pensé l'auteur de ce tout petit livre où sont, en effet, passées en revue les principales objections qu'on entend formuler couramment, depuis la

Guerre, contre l'église, le pape, les prêtres, les religieux et les institutions ecclésiastiques. Eu égard au caractère et au format très réduit de cet ouvrage, nous ne devons pas nous étonner si certaines réfutations manquent de toutes les nuances désirables (par ex. p. 32 sur le purgatoire; p. 34, sur la confession; p. 88, à propos de la fameuse phrase: « Mentez... » dont Voltaire est encore rendu responsable). La méthode qu'emploie l'auteur est cependant excellente, et celui-ci ne craint pas de faire appel à l'histoire autant qu'au bon sens. Des notes du traducteur complètent ou mettent au point quelques assertions qui ne conviennent qu'à l'Allemagne. C'est, somme toute, un excellent recueil d'apologétique populaire sur l'église qui pourra rendre de bons services dans les cercles paroissiaux et les œuvres de jeunesse.

GASTON LECORDIER.

BERNDORFF (H. R.), **Les dessous de la diplomatie.** Traduction originale de l'allemand, par G. DECOURDEMANCHE. In-16 double cour. de 256 p., 15 fr, 1932. Paris, Edit. Montaigne. « Collection des documents ».

Depuis la fin des hostilités, on a beaucoup écrit sur la Guerre, sur ses causes, sur les « dessous » de certains épisodes, sur les « marchands de canons », sur l' « internationale de l'acier », etc... Voici un ouvrage allemand sur les « dessous » de la diplomatie de l'Italie, de la France, de l'Angleterre et de la Russie. L'auteur en formule le thème de la façon suivante: « Dans les révolutions, les putsch et autres soulèvements du même genre, il est toujours douteux que les intérêts nationaux d'un pays quelconque soient réellement en jeu. On voit toujours dans ces circonstances un officier appartenant au service d'informations secrètes d'une puissance quelconque; il persuade à de quelconques pauvres diables qu'ils doivent tirer pour des raisons nationales sur d'autres individus portant des uniformes différents des leurs. Quand c'est fait, il se trouve que des puits de pétrole, des mines, des débouchés commerciaux, des bases navales et autres valeurs réelles ont changé de possesseur et sont passés entre les mains d'une nouvelle puissance européenne. A la fin de l'aventure, ceux qui y sont personnellement intéressés, c'est-à-dire ceux qui se sont battus, se demandent pourquoi. La réponse ne peut pas venir de l'officier de cette grande puissance qui les fournissait régulièrement d'armes et de munitions, car il est parti depuis longtemps. La seule réponse qui leur reste est la plainte des femmes et des enfants dont les maris et les pères sont enfouis dans le sable quelque part... » (p. 92). Qui songerait à nier la part de vérité qui est contenue dans une pareille thèse étayée d'une série d'anecdotes sur quelques espions fameux ? Il n'est pourtant pas possible d'expliquer une guerre, et notamment la Guerre de 1914, d'une manière aussi unilatérale! C'est pourquoi la lecture d'un ouvrage tel que celui-ci ne peut être conseillée qu'avec beaucoup de circonspection. Un professeur d'histoire pourrait cependant en tirer un certain profit dans la préparation de ses cours.

GASTON LECORDIER.

PÉDAGOGIE

MONTIER (EDWARD), 1. **L'idéal fiancé ; 2. L'idéale fiancée ; 3. L'idéal foyer.** Chaque volume in-16 double cour. 7 fr. 50. 1933, Paris, Edit. Mariage et Famille.

Qui ne connaît l'œuvre littéraire et apostolique d'Edward Montier ? Par cette trilogie familiale, il vient de donner la synthèse de tous ses conseils sur l'éducation de la pureté et du sentiment. « J'achève vers mon automne, et je résume en ce dernier livre, écrit-il, toute la série de mes opuscules et de mes travaux, commencés dès mon printemps, sur l'éducation intégrale de la jeunesse. Depuis 1903 que j'ai commencé à écrire, beaucoup d'ouvrages ont été publiés sur ces questions de l'amour et du mariage. J'ai pu voir que plus d'un et des plus autorisés se référait à mes paroles, et que tous confirmaient mes idées à ce sujet. Mon œuvre n'aura donc pas été sans quelque utilité. » Joie de précurseur. Mais, ajoutons avec lui, qu'il ne s'est pas répété en mettant au point ses travaux précédents. « Le ton est plus grave », il a raison d'en convenir. « C'est que j'ai plus vécu », répond-il simplement. N'oublions pas, en effet, que le monde a changé depuis 1903. Les mœurs des célibataires et des gens mariés se sont relâchées encore davantage. De nouvelles théories se sont formulées sur le mariage et l'eugénisme. La Guerre a passé. Montier n'ignore rien de tout cela. Ses premiers livres n'ont certes pas perdu de leur valeur — quelques-uns obtiennent encore de véritables succès en librairie — mais il a voulu les faire connaître sous une autre forme aux générations nouvelles. On y retrouve cependant la fine psychologie, la poétique fraîcheur, le style séduisant et, disons-le sans hésitation, la solide doctrine de l'éducateur qui, par ses « *Essaims nouveaux* », enchanta autrefois la jeunesse de plus d'un prêtre. C'est, en vérité, le couronnement d'une belle œuvre.

GASTON LECORDIER.

A. M. C. **Petite Bibliothèque d'éducation.** Cette collection, que lança, voilà trois ans seulement, l'*Association du Mariage chrétien*, se complète à une cadence accélérée. Elle vient de s'adjoindre son 14e numéro et son 15e : **« Lecture et Lectures »**, par le Dr H. ABRAND. — **« La Formation de l'adresse et du goût »**, par M. L'ABBÉ O. LEMARIÉ. Chaque volume in-8° cour. de 112 pages. 6 francs. Paris, Edit. Mariage et Famille.

Le premier de ces deux volumes traite une question bien vieille, il est vrai, celle de la discrimination à établir entre bonnes et mauvaises lectures, mais c'est d'une manière si personnelle, si vivante et si nuancée, que le sujet paraît tout renouvelé. « A moins de s'en tenir à un verbiage dépourvu de conclusion pratique, avoue l'auteur p. 29, nulle question ne me paraît aussi difficile à traiter. » Son expérience de médecin et de père de famille devait l'amener toutefois à des solutions très opportunes et fort praticables. Certaines pages, celles entre

autres où il indique les répercussions que peut avoir la lecture sur le foyer et même la vie conjugale (p. 76), montrent que ce sont les Parents qu'il désire surtout atteindre. Mais les Jeunes y trouveront de précieux conseils, et non seulement sur le choix à opérer parmi les romans comme parmi les livres d'idées, de poésie et d'histoire (on peut regretter cependant que l'auteur passe si rapidement, p. 59, sur le problème que pose la lecture de la Bible), mais encore sur la méthode à suivre dans la lecture elle-même, le rôle du crayon, de la fiche, du classement (p. 22), et sur les excès à éviter (p. 75). Les Educateurs eux-mêmes pourront profiter des indications que le Dr A. donne sur la sélection des livres, les revues, les œuvres — françaises et étrangères — de bibliographie (p. 98) et sur la formation d'une bibliothèque : « La trivialité n'est pas plus une nécessité populaire que l'indigence de la pensée n'est pas le caractère nécessaire de la littérature enfantine. Pas plus dans les bibliothèques populaires et dans les bibliothèques militaires que dans les autres, on ne doit donc admettre des œuvres sans âme et de mauvais goût. » (p. 15). « *Lecture et Lectures* », c'est donc le manuel qu'on pourra faire lire avec profit et en toute sûreté aux Parents, aux dirigeants de nos cercles, aux chefs scouts et aux adolescents désireux de bien se former.

Il est superflu de recommander les études — maintenant si connues — sur l'éducation qu'a publiées M. l'Abbé O. Lemarié aux *Editions Mariage et Famille*. Le volume qui vient de sortir est le huitième de la série et, dans la pensée de l'auteur (p. 5), il la termine. L'adresse c'est, en effet, l' « art de la réalisation ». Qu'il s'agisse de se mouvoir parmi les choses et de les manœuvrer — *dextérité* —, ou qu'il s'agisse de vivre parmi les personnes et d'agir sur elles — *entregent* — : « Ce sont deux types apparentés de la finesse ; et le second n'importe pas moins que le premier. » (p. 24). Mais cela ne suffit pas encore ; il faut (p. 111) « obtenir de l'enfant qu'il sente vivement et délicatement ce qui dans les choses s'harmonise aux subtils désirs de l'homme » — *goût* —. La formation de l'adresse et du goût, c'est vraiment l'achèvement naturel de toute éducation. M. L. se devait, en conséquence, de couronner toute son œuvre par ce dernier traité qui ne le cède en rien, cela va sans dire, aux précédents : comme eux, il fournira aux éducateurs une ample matière pour leurs méditations personnelles et une base solide pour leurs recherches ultérieures.

Gaston Lecordier.

Pédagogie

Dermine (Abbé Jean), **L'éducation chrétienne de la personnalité.** In-8° de 242 p. 13 fr. 50 français. 1932, Bruxelles, Editions de la Cité chrétienne.

Cet ouvrage a été composé à la demande de l'*Association catholique de la jeunesse belge féminine* pour fournir une base doctrinale aux études et aux travaux que, durant une année entière, elle a consacrés aux

problème de l'éducation en s'inspirant de l'*Encyclique Divini Magistri*. Il était fatal, dès lors, que l'auteur traitât surtout de la formation de la jeune fille, bien qu'il touchât, comme l'Encyclique elle-même, à quantité d'autres questions. Le titre ne répond donc pas à tout le contenu de ce riche volume.

Nous avons affaire, en somme, à un recueil de dissertations exposant, selon le système thomiste et les récentes directives pontificales, la Doctrine catholique sur l'Education. M. D., qui est Professeur de morale au Grand Séminaire de Tournai, s'est placé, en effet, « systématiquement dans l'ordre des principes de la morale chrétienne » (p. 10). Il devait donc être abstrait et précis, mais cela ne l'a pas empêché d'être toujours d'une remarquable clarté. Il a dominé son sujet, ou plutôt ses sujets, avec une incontestable maîtrise, aussi bien dans ses expositions doctrinales que dans ses analyses psychologiques, où il a su allier une grande fermeté avec une rare finesse d'esprit.

Pourtant, nous autres Français, nous le désirerions quelquefois moins succinct et plus nuancé. Ce n'est pas seulement parce que « le point de vue du petit enfant est à peine abordé » (p. 10), mais parce que certains problèmes, auxquels chez nous on attache une grande importance, n'ont pas reçu tous les développements qu'ils mériteraient : la question de la mission éducatrice de l'Eglise par rapport aux infidèles (p. 77), le sophisme de la religion « affaire privée » (p. 83), la condamnation par le Pape de l'Ecole neutre (p. 90 et 120), les projets d'Ecole unique (p. 111), etc. La doctrine sur ces points particuliers, et sur quelques autres encore, devra donc être repensée en fonction des contingences françaises. L'auteur ne s'est donc pas toujours maintenu suffisamment en contact intime avec la vie.

Mais il en est tout autrement quand il s'agit du Féminisme et de la Famille. Sur ces sujets, il est original et fort compréhensif. Son œuvre contient, en effet, des analyses très poussées sur la psychologie de la jeune fille (p. 133-155), sur les qualités et les défauts de l'adolescente (p. 164-175), sur l'autorité dans l'éducation qu'il fonde sur le pouvoir de transmettre la vie (p. 55-59), etc. On reconnaît bien là le collaborateur assidu des grands Congrès de l'A. M. C. et l'auteur du livre si apprécié sur « *La Doctrine du Mariage chrétien* ».

Tout considéré, notre confrère belge vient d'écrire une véritable Somme sur l'Education chrétienne. Celle-ci constituera pour les Educateurs un excellent instrument de travail.

GASTON LECORDIER.

QUESTIONS FAMILIALES

Commission catholique du 14e Congrès de la Natalité (Dijon 1932), Le travail de la mère hors de son foyer et sa répercussion sur la natalité. In-16 double cour. de 96 p. 6 fr. 1933, Paris, Edit. Mariage et Famille.

Les problèmes que pose le fait du travail de la femme mariée sont très complexes. PROBUS ne nous apprenait-il pas, dans *L'Aube* du 22 fé-

vrier dernier, qu'en réalité, depuis 25 ans, le nombre des femmes qui exercent une profession dans notre pays avait notablement diminué ? Il y a, de fait, moins de femmes occupées à l'usine, mais il reste que le nombre des femmes travaillant dans les administrations ou dans le commerce a considérablement augmenté. Les rapports donnés à la *Commission catholique du Congrès de la Natalité à Dijon* que viennent de publier les Editions Mariage et Famille, ne traitent pas tous ces problèmes. Les conférenciers se sont attachés seulement à quelques aperçus fragmentaires que nous devons d'ailleurs considérer comme les plus importants à l'heure présente. « La mère ouvrière au dehors, c'est la dénatalité, le lien conjugal distendu, l'enfant mal élevé, l'élément pondérateur enlevé au foyer », tel est le thème qui est étudié par Mlle Buteillard, aussi bien que par M. Joseph Danel, Mme Eve Baudoüin et Mlle Gaullet qui ont recherché, à des points de vue sensiblement différents, quels remèdes il était possible d'employer contre ce « fléau social ». Sachons surtout qu'il faut s'attaquer à lui directement, car les œuvres (crèches, institutions de puériculture, aménagements scolaires et post-scolaires), même conçues dans un esprit familial, ne sont que des palliatifs très insuffisants.

Ce petit volume contient, en outre, un rapport remarquable que le titre n'annonce en aucune façon, celui de Me Brunhes, Avocat à la Cour de Dijon, sur « *La désagrégation de la famille par la loi et la jurisprudence* », où celui-ci étudie les moyens à utiliser pour empêcher les tribunaux de préparer, comme le font malheureusement beaucoup d'entre eux, l' « avènement du concubinat ».

Gaston Lecordier.

Variétés

André Rebsomen. **Cinquante Ans d'hospitalité** (1880-1930). Paris, Editions Spes, s. d. 1931. In-12, 312 pages.

Dès que les pèlerins prirent la route de Lourdes, des malades les accompagnèrent afin d'obtenir de la Vierge la guérison de leurs maux ou la patience pour les supporter. Il fallut bientôt organiser pour la recevoir, des services hospitaliers. En 1880, commença l'*Hospitalité de Notre-Dame de Lourdes* qui alla d'année en année se développant. Des hospitalités diocésaines lui furent affiliées. Raconter l'histoire de cette Hospitalité et celle de ses affiliées, c'est dire l'admirable effort de charité qui depuis cinquante ans n'a cessé de se poursuivre ; c'est tout l'objet de ce livre que ne manqueront pas de lire les amis de Lourdes.

A. L.

Mgr F. Rodolfi. **Una pagina degli apostoli per ogni giorno.** S. Anonym. tipo. Vincenza, 2 lires 50.

Mgr l'évêque de Vicenze a eu l'excellente idée de nous présenter ici une traduction italienne des Actes des Apôtres et des Epitres de saint Paul, enrichie de réflexions empruntées surtout à saint Jean Chrysos-

tome, comme il avait déjà fait pour les Evangiles dans un volume précédent. Initiative heureuse qu'on souhaiterait voir reprise à l'intention du public français.

Paul NOURRISSON. **Jean-Jacques Rousseau et Robinson Crusoé.** Spes. Prix : 12 francs.

Cette étude est un essai de psychologie pathologique sur le « cas » de Rousseau. L'auteur expose ainsi sa thèse dans l'*Avant-propos :* « Nous nous sommes proposé de montrer l'influence qu'a exercée sur Rousseau l'idée fixe de la solitude qui s'est imposée de plus en plus à son esprit comme l'idéal auquel devait tendre sa vie. »

A force de jouer au solitaire, Rousseau a été atteint d'une folie spéciale, le délire de la persécution, dont son isolement, voulu et recherché, bien que factice, a été la cause principale. C'est là un point qui ne nous paraît pas avoir été suffisamment mis en lumière par tous ceux qui ont étudié ce caractère si bizarre dans sa complexité.

Dans le fatras mal digéré des lectures où cet autodidacte avait puisé sa première instruction, une figure dominait : Robinson Crusoé lui était apparu comme un modèle à imiter, un idéal à poursuivre. Il était devenu pour lui une sorte de prototype qui a guidé son existence à partir du jour où il a envisagé le rôle des solitaires comme devant être le sien. « Cet idéal du solitaire a été pour lui une véritable obsession qui a exercé une influence profonde sur ses ouvrages et sur sa vie. Tel est le point de vue auquel nous voulons nous placer dans une vue d'ensemble sur l'œuvre et l'existence de Rousseau. » — Le souci de l'objectivité a forcé l'auteur à citer quelques vilaines pages de Rousseau qu'on préférerait oublier.

R. JACQUIN.

P. ANTONIO OLDRA, S. J. **Baravalle e Falconeri,** 53, via Garibaldi, Torino, 1931.

I. — « La montagna e il giorno del Signore ». 33 pages.

Exposé vivant des avantages de toute nature et surtout des divers dangers que présente l'alpinisme dominical.

A lire par les amateurs de « camping » ou de « gita ».

II. — « Un medico santo » ; il Prof. G. Moscati, dell' Università di Napoli. 33 pages.

III. — « Dal palcoscenico alla Santità » ; Eva Lavallière. 28 pages.

L'histoire de deux âmes bien différentes.

Le style s'apparente à celui des panégyriques ; aussi bien s'agit-il de vertus peu communes. On souhaiterait toutefois que d'un récit plus anecdotique se dégageât d'elle-même la conclusion morale.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

L'AUGUSTINISME DE SAINT THOMAS

DANS

LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE [1]

Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain. Un beau titre et qui ne peut laisser personne indifférent. L'auteur s'en rend bien compte et il l'avoue avec une noble candeur « Tout dans le titre aimé de la présente recherche me paraît relevé : le nom de saint Thomas, cette chose mystérieuse qu'est connaître, et surtout connaître l'Esprit. » Encore, en homme sage, annonce-t-il moins qu'il ne doit nous donner. Un grand nom, absent du titre, est partout présent dans l'ouvrage, c'est saint Augustin. Saint Thomas augustinien ; le plus grand sans doute et le plus original de tous, et augustinien dans cette partie de sa philosophie où il passe pour s'être inspiré du seul Aristote. Or, d'Aristote, renégat du Platonisme, à saint Augustin, la distance est grande. Mais, affirme le P. Romeyer, cet aristotélisme, c'est l'écorce verbale ; le fond de la pensée thomiste est augustinien, et il s'apprête à nous en convaincre.

A la joie d'une belle thèse s'ajoute ici le plaisir très vif, sinon très pur, de la controverse. Le P. Romeyer sait qu'il a affaire à forte partie, mais il n'en est nullement effrayé, il prend l'offensive et fonce sur l'adversaire avec une belle allégresse, innocente, je m'empresse d'ajouter, de toute malignité. Ce qui l'inspire, c'est l'amour. Il aime si bien saint Thomas et saint

1. *S. Thomas et notre connaissance de l'Esprit humain*, par B. Romeyer ; Deuxième édition refondue (Archives de Philosophie). Beauchesne, 1933.

Augustin, qu'il ne souffre pas qu'on les sépare ; il les veut tous les deux dans la même chapelle et presque sur le même autel. M. Gilson suspect à certains de tiédeur thomiste, voire de dilettantisme, parce qu'après saint Thomas il avait loué saint Bonaventure, réclamait le droit d'avoir deux paroisses, Saint-Thomas et Saint-Bonaventure ; le P. Romeyer dirait : « Je n'ai et ne veux avoir qu'une paroisse, Saint-Augustin et Saint-Thomas ! » Ajouterait-il : « Dans les chapelles à côté, à patron unique, c'est quelque faux dieu qu'on adore ? » Non, sans doute, il ne va pas jusque là, mais ces deux patrons sont bien près d'épuiser toute sa vénération philosophique. Il ne lui en reste guère, je ne dis pas pour Aristote, ce bas empiriste ! mais même pour tel commentateur illustre. Sylvestre de Ferrare n'est plus pour lui que « ce bon Sylvestre ! » Et généralement il est fait très peu de cas dans ce cahier de la Scolastique postérieure à l'âge d'or, commentaires et commentateurs étroits, littéraux, sans génie et qui par un désolant miracle de médiocrité persévérante, sont arrivés à faire loi, à créer une *tradition thomiste*. Hélas ![1]

Cela dit, on ne s'étonnera pas que l'auteur provoque des réactions assez vives. Ce livret publié en 1925 a été si diversemeni et si ardemment commenté que l'édition s'est vite épuisée. Une seconde édition nous arrive, augmentée, refondue, mais immuable quant à la thèse. Réjouissons-nous ! La discussion sur une question vitale en philosophie thomiste, ainsi précisée, éclairée par les beaux textes loyalement choisis et loyalement commentés, ne peut être que profitable au progrès du meilleur thomisme.

Le sujet est donc la connaissance indirecte ou directe, expérimentale ou scientifique que l'âme peut avoir d'elle-même. Il faut ajouter le rapport de cette connaissance avec la philosophie tout entière, et comment, d'une certaine manière, elle est à la base de la Métaphysique. Belle question au moins suggérée : L'Ontologie et la Théodicée, notre connaissance des valeurs on-

1. Cela s'entend surtout des ouvrages de vulgarisation et des Manuels. Nul n'est plus clairvoyant ni plus généreux que le P. R. à reconnaître la bonne originalité chez les modernes et les tout modernes; il déplore seulement chez certains que le talent et le génie même se doublent quelquefois d'incompréhension...

tologiques, fondée, non plus seulement sur la pure et simple affirmation de l'être dans la rencontre de l'esprit avec la chose extérieure, mais sur la connaissance positive que l'esprit prend de lui-même.

La preuve classique de l'existence de Dieu tient dans l'enthymème : *Aliquid est, ergo Deus est*, sans que le philosophe sente le besoin de réfléchir sur lui-même. Le P. Romeyer ne nierait certes pas la valeur de cet argument dans l'abstrait, mais la preuve vivante, féconde, serait d'après lui, si je l'entends bien : *Cogito, ergo Deus est !*

Cogito ! le « Cogito » augustinien dominateur et nullement isolé, qui n'a nul besoin de chercher un pont de lui-même aux choses. Aucun danger ici de subjectivisme cartésien définitif ou seulement provisoire.

Et ce « Cogito » approfondi nous introduit à la connaissance de Dieu : *Domine, noverim me, noverim Te !* On pourrait encore intituler ce cahier : *Court Traité de la Connaissance pour servir d'Introduction à la Métaphysique thomiste.*

En voici la substance en un bref résumé.

D'abord un chapitre excellent sur la Critique de la Connaissance. « Critique » est entendue au sens large. Sans se poser expressément la question de la valeur de nos idées, saint Thomas n'a pas ignoré *le lieu et le secret de nos certitudes.*

C'est dans l'acte même du jugement, la réflexion sur cet acte et la conscience que l'esprit prend de lui-même, de sa nature, de son pouvoir, de son droit, de son rapport essentiel à tout ce qui est. C'est bien le *Cogito* en somme, mais le Maître n'insiste pas ; il indique seulement, libre lui-même de toute inquiétude critique, et ne pressentant sur ce point aucune objection. Mais des disciples originaux ont repris la question du point de vue du doute moderne et de la Critique Kantienne. Ils ont précisé, approfondi ce *Point de départ de la Métaphysique*. Ils ont mis en pleine lumière la valeur du *dynamisme* qu'exprime l'acte humain de juger. Le P. R. nous donne la moelle de ces travaux, heureux de tenir son « Cogito » à la source de la pensée thomiste. Il ne le lâchera pas, mais il lui faudra, besogne ingrate ! déblayer un terrain encombré des débris d'un Aristotélisme périmé.

L'adersaire (c'est le thomiste aristotélisant) fait dépendre la connaissance que l'âme prend d'elle-même de la conception des quidités abstraites de l'expérience sensible, objet propre immédiat et premier de notre raison. De là une déviation funeste de la philosophie vers un empirisme agnostique.

Si l'esprit est aveugle aux valeurs spirituelles qui lui sont présentes, comment pourra-t-il jamais en atteindre d'autres, concevoir le spirituel?

Il faut donc établir, à l'encontre, d'abord la connaissance directe du particulier. C'est ce que fait l'auteur, non sans véhémence. Il défend aussi vigoureusement que M. Chevalier le primat et l'intelligibilité de l'*individuel* contre un système de connaissance purement abstractive et les erreurs, les hérésies, j'allais dire les impiétés que le système suppose. La distinction des deux intellects, et la fonction purement illuminative de l'intellect agent serait seulement vaine, si elle ne supposait l'intolérable paradoxe de *l'individuation par la matière* et une conception proprement anticréationniste idolâtrique et aristotélicienne (rendons au Stagirite son dû !) de la Matière.

Nous arrivons au sujet principal, la connaissance de l'âme par elle-même. Ce long et nécessaire préambule y menait tout droit. Si nous atteignons directement la chose dans son individualité intelligible, à plus forte raison atteindrons-nous l'âme elle-même.

Nous avons de l'âme deux connaissances, l'une expérimentale implicite et pourrait-on dire *in actu exercito*. Sur ce point, tout le monde est d'accord. Mais il a échappé à la plupart des commentateurs que, selon saint Thomas, nous pouvons prétendre à une science de l'âme directe et par concepts propres.

On est d'accord, disais-je, sur la connaissance directe implicite, mais on en minimise à plaisir la valeur.

L'âme se connaît dans ses actes. *Donc*, conclut le Thomiste aristotélicien, pas directement, car d'une part l'acte est spécifié par l'objet qui est quiddité de la chose matérielle ; d'autre part, l'acte est réellement distinct de l'essence de l'âme. Et le commentateur, — c'est en l'occurrence Sylvestre de Ferrare, « ce bon Sylvestre ! » — insiste sur cette distinction *réelle* qu'il épaissit et durcit à plaisir comme distinction entre chose et chose... Et l'auteur de dénoncer le matérialisme de ces distinctions dans

une Scolastique décadente et paresseuse où le sens métaphysique s'est oblitéré. C'est ici qu'il importe d'affirmer, textes en mains, l'Augustinisme de saint Thomas.

On fera, et je fais moi-même discrètement quelques réserves en faveur du Ferrarais, mais tout lecteur devra rendre hommage à la maîtrise du P. Romeyer dans son propre commentaire lumineux et profond.

La *science* de l'âme par concepts propres est plus contestée. Elle paraît contredite par des textes formels de S. Thomas. L'auteur le reconnaît et donne les passages opposés à sa thèse. Mais il y a d'autres textes, rares au double sens de peu nombreux et de très précieux, inspirés de S. Augustin sur la nature du verbe humain et sur l'âme image de la Trinité. Ils sont en effet très beaux et le P. R. en tire admirablement parti. Dirons-nous que S. Thomas se contredit ? Non ! car son aristotélisme est plus superficiel qu'on ne croit, et dans le cas de l'âme une distinction sauve le Thomisme de toute contradiction.

« Dans les passages inspirés d'Aristote, S. Thomas vise la seule démonstration traditionelle de la spiritualité de l'intelligence et de l'âme en se fondant sur la non-matérialité de nos intellections. Dans ceux inspirés d'Augustin, il tâche à définir plus profondément ce qu'est l'esprit humain[1] » (p. 86).

On ne résume pas un commentaire de textes ; il faut en laisser tout le plaisir et le profit intellectuel au lecteur. Profit certain, même si l'on conserve des doutes sur tel ou tel point d'interprétation.

1. Je me contenterai de soumettre au P. R. en marge, il est vrai, de son exposition, une difficulté sur le sens de *Mémoire*.

Au livre X du *de Trinitate*, la Trinité humaine est faite de la Mémoire, de l'Intelligence et de la Volonté. La Mémoire est sans doute l'Ame elle-même, l'âme « habituelle », son expérience vivante, tout ce qu'elle est devenue au cours de cette expérience, telle enfin qu'elle se possède, et de cette richesse de tout son passé qui lui est présente, elle engendre son verbe, elle *dit*, et quoi qu'elle dise, elle se dit toujours elle-même, et elle s'aime dans son verbe. Pour réaliser cette plénitude et cette substantialité de la Mémoire, je m'aide des *Confessions*, mais je ne pense rien ajouter à la psychologie augustinienne. La Mémoire est l'âme qui mesure dans le présent, qui compose avec le présent ses temps écoulés, qui se recueille en soi de ses jours anciens, s'affirmant une dans le flux de son histoire, travaillant à se posséder dans l'unité. Ce mystère et cette évidence de l'âme qui affirme son identité par le souvenir du passé, a-t-il frappé S. Thomas de la même façon ? J'en doute. La mémoire intellectuelle telle qu'il l'entend semble n'être que le lieu des idées abstraites et qui, en tant que telle, ne

Je me laisse volontiers persuader que c'est dans ces textes sur le verbe mental, inspirés de S. Augustin, qu'il convient de chercher la plus profonde pensée du Docteur Angélique. Mais je crois aussi que S. Thomas tient à l'Aristotélisme pour des raisons plus fortes et plus *raisonnées* que ne voudrait le P. Romeyer. Aristotélisme, Augustinisme, deux aspects complémentaires du même Thomisme et de la même vérité.

C'est ce que je voudrais montrer. Dégager des théories incriminées sur l'individuation et la connaissance l'âme de vérité, et quelle surprise et quelle joie si cette âme se trouvait en dépit de commentateurs bornés, en dépit d'Aristote même, platonicienne et augustinienne ?

*
* *

Comment l'esprit se connaît-il ? Dès qu'il a pensé un objet quelconque, il peut désormais se penser lui-même. Cette appréhension de la chose, nécessaire pour l'éveiller, ne l'enchaîne pas. Au contraire, elle le libère et il pourra se penser « ἑαυτὸν νοεῖ » ce n'est pas seulement se sentir exister, mais se penser clairement, penser ce qu'il est... connaître son essence...

C'est Aristote qui dit cela. Il fournit complaisamment au P. Romeyer une épigraphe pour un traité d'épistémologie augustino-thomiste. Il dit cela, et aussitôt, comme il lui arrive, il paraît l'oublier ; et le plus clair de ses idées sur la connaissance est bien ce que l'on trouve dans les manuels sous le nom de théorie thomiste.

L'esprit ne se connaît que par les choses parce qu'il n'a de concepts propres que de choses.

Son objet est la chose sensible, non telle qu'elle est dans sa

tient pas compte du temps, non plus que l'abstraction elle-même. La mémoire qui a pour objet le passé est la mémoire sensible commune aux hommes et aux animaux : « *Talis memoria in parte intellectiva non erit, sed sensitiva tantum quae est apprehensiva particularium* » (I, q. 79, 6). Sans doute, il ne refuse pas à la mémoire intellective le souvenir de ses actes, car il ne répugne pas qu'un acte immatériel soit saisi dans son individualité. Mais enfin il me semble voir là un certain abus de la théorie abstractive de la connaissance. Cette mémoire spirituelle d'abstraits est isolée des choses dont l'âme vit, dont elle fait son histoire et son progrès. Le verbe humain (*verbum proles cordis*) y perd quelque peu de sa réalité, et la psychologie trinitaire n'a pas chez S. Thomas la même évidence de vie que dans S. Augustin.

J'ai dit seulement abus accidentel d'une théorie dont je devrai défendre le principe contre un « primat » trop exclusif de l'individuel.

singularité. Cet individuel n'est pas intelligible, il faut en abstraire l'intelligibilité, l'idée que la matière oppresse. Un flambeau de l'esprit (c'est l'intellect agent) éclaire le phantasme, le spiritualise, *abstrait* la spirituelle *quiddité*. L'impression de cette espèce intelligible éveille l'intellect qui l'exprime et le dit. Il dit les choses spirituellement selon son mode d'être, il s'enrichit de ces idées des choses, mais enfin ces quiddités gardent un rapport essentiel au phantasme dont elles sont issues et à la matière. C'est à partir d'elles que s'édifie toute la science et toute la philosophie. L'âme n'aura de science d'elle-même que par des concepts de choses. Se saisir et se concevoir elle-même directement, cela lui est interdit. Dure loi, mais loi de l'animal raisonnable, abstrayant, concevant, discourant *in umbra intellectus*. « Il faut bien me résigner à n'être qu'un pauvre diable d'animal raisonnable », dit quelque part l'un de nos maîtres (je ne retrouve pas le livre et la page, mais il me semble que c'est M. Maritain). D'aucuns n'ont aucune peine à se résigner. M. Maritain sait tout le prix de l'idée angélique et de l'intuition, mais il ne veut pas faire l'ange. Accepter, en attendant le ciel ou l'extase, notre condition terrestre, c'est humilité et c'est sagesse.

A cela, le P. Romeyer de répondre (ce ne sont pas ses propres paroles, mais son sentiment que j'exprime) : Il ne faudrait pas, sous couleur d'humilité chrétienne, nous imposer un dogme aristotélicien et païen. Ce système de la connaissance abstractive tient à une notion de matière individuante suspecte et frôlant l'impiété. Matière, qu'est-ce, dans la pensée d'Aristote, avant tout essai plus ou moins heureux d'interprétation ? Pure puissance indéterminée, inintelligible en elle-même et cependant réelle, incréée. Non-être positif éternel, échappant à l'action divine par le non-être, rendant par sa paradoxale impossible réalité la causalité de l'être ou la création.

Et cette matière inintelligible et principe d'inintelligibilité est aussi bien principe d'individuation, de singularité, autant dire d'existence, dans toute chose sensible, dans l'homme même ! Ainsi l'être individuel existant est sacrifié dans l'estime du philosophe, à la sublime intelligibilité de l'abstrait. Le concept de chien (ce doit être : *animal latrabile*) compte infiniment plus que n'a jamais compté le chien Argus chasseur incomparable, ou Argus vieilli gisant sur son fumier qui reconnaît son maître après

dix ans d'absence, agite la queue et meurt. Il est mort, tout chien doit mourir, mais le concept de chien est éternel ! Voilà de quoi nous consoler de toute mortalité. Car il en va de l'homme comme du chien ; le concept d'homme est infiniment plus précieux que l'individuel Socrate...

Hactenus Stagirites, et S. Thomas, hélas ! quand il lui arrive d'oublier qu'au fond il est augustinien.

Culte superstitieux de l'abstraction, peste de la philosophie ! On le trouve chez le Cartésien comme chez tel Scolastique. « Vous avez, disait ce Cartésien, toute la réalité de la Musique dans les nombres pensés. Le son perçu par votre oreille n'y ajoute rien, il ne peut que vous distraire. Bouchez-vous les oreilles et mesurez par l'esprit les accords. Et si vous êtes sourd, remerciez le ciel de pouvoir goûter toute pure l'idée d'une symphonie. » De même le Scolastique, heureux de son concept. Il a situé l'idée de lys ou de rose à leur place exacte dans le tableau des genres et espèces végétales. Il lui suffit ; il a tout ce qu'on en peut avoir. Du point de vue de l'intelligibilité, que lui importe cette rose

Qui, ce matin, avait déclose
Sa robe de pourpre au soleil ?

le triomphe de cette pourpre, et l'invisible parfum et la grâce du poids qui l'incline... Tout cela individué par la matière, ce n'est pas la rose du Penseur.

Tant pis pour le Penseur, dites-vous avec le P. Romeyer, ou avec le bon frère Roger Bacon en son latin énergique : « Unum individuum excellit omnia universalia de mundo. Homines imperiti adorant universalia... »

Il a dit le mot : adoration, idolâtrie. L'Aristotélisme oscille entre ces deux idolâtries, celle de la matière incréée et celle du concept abstrait...

Ce réquisitoire est fort... contre un certain rationalisme scolastique inspiré partiellement d'Aristote. Mais je persiste à trouver à la thèse de l'individuation par la matière, telle qu'elle est intégrée dans la synthèse de l'Acte et de la Puissance, un sens profond et une importance telle qu'à la nier on risque de compromettre tout l'édifice thomiste. Le P. Romeyer ne le voudrait pas, il n'en a qu'à une fausse conception de la thèse.

Ses sentiments à l'égard du Stagirite sont à l'extrême limite de la juste indignation philosophique. J'oserai cependant lui présenter un essai d'apologie de ce grand païen.

Les bornes de cet article et de ma compétence m'empêchent d'entrer dans une discussion savante de la matière prime. Je sais qu'Aristote la fait éternelle, incréée, coéternelle à Dieu. On ne peut, sur ce point, sauver son orthodoxie. Ce que je vois moins clairement, c'est que sa notion de matière entraîne logiquement cette éternité incréée. Définissons-la l'élément mystérieux à la fois réel et « *informe* » que l'expérience des changements dans la profondeur de la substance amènent le philosophe, Aristote et avant lui Platon, à postuler. S. Augustin l'exprime-t-il en termes très différents d'Aristote ?

« Intendi in ipsa corpora eorumque mutabilitatem altius inspexi qua desinunt esse quod fuerunt et incipiunt esse quod non sunt, eumdemque transitum de forma in formam per informe quoddam fieri suspicatus sum, non per omnino nihil... Quid est ?... Si dici posset : « *nihil aliquid* » et « *est, non est* », hoc dicerem ; et tamen jam utcumque erat, ut species caperet istas visibiles et compositas.... »

Cette matière, Dieu la connaît et l'aime pour ce qu'elle est, dans la mesure où elle est, non isolée mais en tout être mobile comme principe de moins être et de moindre intelligibilité, ce qui fait que la chose n'est ce qu'elle est que d'une manière imparfaite et précaire, car elle ne peut pas être son idée, son essence intelligible, mais seulement un exemplaire participé et passager...

Et cela nous conduit à ce scandale de l'individuation : que la matière, moins-être avoué, puisse être principe d'individuation autrement dit d'actuelle existence...!

Il persiste sur cette théorie un malentendu dont je veux bien qu'Aristote soit *en partie* responsable, quand il s'obstine à nier la transcendance platonicienne de l'idée. En fait l'individuation par la matière n'est qu'un corollaire du principe de la participation des idées divines.

« Et inspexi cetera infra Te et vidi nec omnino esse, nec omnino non esse. »

Citer Augustin au P. Romeyer, c'est apporter de l'eau à la rivière. Ce que je tire de ma maigre érudition augustinienne,

c'est pour le toucher et le rendre plus favorable à une thèse qui me tient à cœur. Donc la chose est et n'est pas, parce qu'elle n'est pas Dieu, et aussi parce qu'elle n'est pas son *idée*. Elle n'épuise pas, elle ne peut pas épuiser la perfection de l'idéal divin d'après lequel elle a été faite dans la matière. Et individuation dit précisément cela : C'est du moins-être.

Distinguons *individualité* de perfection *et individuation* par insuffisance d'être. La chose existante doit-elle à la matière quantitative sa perfection d'être une, identique à elle-même, incommunicable ? Là serait l'intolérable paradoxe. La cause de cette individualité de perfection est l' « *esse* » lui-même qui est l'acte des actes « *quod est formalissimum* », l'*esse* qui est divin, participation de l'être divin « *Modicum (res) participant de esse divino*. Et dans la mesure où elles participent à l'être divin, les choses sont, unes, individuelles, au sens où Dieu lui-même est « *maxime individum* ».

Mais qui niera que l'être sensible matériel et mouvant soit imparfaitement ce qu'il est ? Cet enfant qui vient de naître est un homme sans doute, mais qu'est-ce qu'être homme, homme vivant, pensant, agissant, sinon travailler à devenir homme ? Tâche dont on ne vient jamais à bout. L'humanité réelle dans l'adulte comme dans l'enfant, c'est le rapport essentiel à une idée limite dont il peut se rapprocher indéfiniment. Il n'est pas cette idée, et c'est pourquoi il peut y avoir d'autres hommes. Or la matière est le principe interne de cette imperfection radicale de n'être pas son idée, son essence, principe donc de multiplication possible des individus dans une même espèce.

Je reconnais que le principe ne se vérifie qu'imparfaitement dans le cas de l'homme dont la forme est une âme immortelle, l'homme directement, personnellement ordonné à Dieu, l'homme individué aussi comme membre d'une société sans que cependant aucune société s'interpose comme fin immédiate entre lui et Dieu. Mais prenons l'exemple d'un autre vivant. Il fut sans doute un temps où il ne resta plus sur la surface de la terre qu'un seul *Diplodocus*. Mais cet unique specimen était encore individué par la matière, rien ne s'opposant à ce qu'il y eût d'autres candidats mobiles changeants à la perfection de Diplodocus.

Je ne vois là rien que de très conforme au principe : « *Oportet quod sint ideæ* », idées transcendantes, idées participables.

L'axiome de l'individuation ainsi compris me semble encore bien plus platonicien (et augustinien) qu'Aristotélicien...

Il est très clair dans l'exemple de la statue, mais il est encore plus vrai de la chose vivante et mouvante. L'idée dans la pensée de l'artiste est une et singulière, elle n'est pas multipliable. Il n'y a qu'une idée de tel chef-d'œuvre. L'idée est spirituelle, tout principe de multiplication est absent ici. Mais il peut y avoir une infinité d'exemplaires de la même idée, en bronze, en marbre, en argile ; et la raison de cette multiplication possible est manifestement la divisibilité à l'infini de la matière. Mais le vivant est encore plus évidemment distinct de son idée que la statue immobile. Sa vie est tendue vers l'idée, il n'est donc pas l'idée.

Mais, objecte le champion de l'individuel contre les prétentions abusives de l'abstrait, à supposer qu'il y ait des idées spécifiques, ce qui fait le prix de l'individu est précisément sa différence, son *originalité*. Individuation est donc en tout sens perfection. L'individu réel le plus débile est plus intéressant que toute idée concevable. Il est agréable en soi par ses différences mêmes.

Admettrons-nous cela, que la différence fait le prix de l'individu existant ? Quel est, quel doit être le sens de son effort de vivre ? Sera-ce d'être différent pour l'amour de la différence ? Ne devra-t-il pas plutôt se conformer à une loi, à un idéal reconnu de perfection ? Toute différence est-elle un bien et un charme ? L'originalité est-elle assurée à celui qui veut à tout prix se distinguer, n'importe comment ? Voilà que le débat de l'individuel prend une couleur morale. Accepterons-nous la singularité comme fin en soi et principe d'éducation et de progrès ?

« *Spartam nactus es, hanc adorna* », disait cet ancien et toute la sagesse antique lui donnait raison. Spartiate, ne règle pas ta conduite sur un autre homme, mais ne vis pas non plus à ta fantaisie. Conforme-toi à l'idéal commun, aux lois de Lycurgue ; que Sparte vive en toi ! Athénien, fais de même, Périclès ou Trygée, sois aussi parfait Athénien que possible. Ne te soucie pas d'originalité. L'originalité viendra toute seule de la vie, de la sincérité de ton effort pour réaliser dans des circonstances différentes de milieu, d'humeur (toutes les diversités de la matière seconde !) le commun idéal. Et ces différences mêmes de

Spartiate et d'Athénien, de Français ou d'Allemand, de Latin ou de *Nordique* sont-elles, chacune prise à part, un but ultime, une fin en soi ? Tous ces types ethniques nationaux sont des essais de réalisation du même idéal d'humanité.

Je propose un troisième principe d'individuation. Le principe d'unité numérique dans une commune espèce est la matière quantitative, le principe d'unité transcendantale, individualité de perfection, est l' « *esse* ». Enfin entre les deux, le principe *d'originalité* est la vie elle-même, le mouvement, l'effort vital, tel qu'il est conditionné par les différences accidentelles de tempérament, d'humeur...

Tout cela n'épuise pas la question de la valeur de l'individuel, je le sais bien, mais c'est, me semble-t-il, une interprétation du fait de l'individuation de l'être mobile d'après le principe platonicien commun à S. Augustin et à S. Thomas : « *Oportet ut sint ideae* ».

Mais le P. Romeyer en a beaucoup plus à la théorie de l'abstraction et à l' «idolâtrie » du concept abstrait qu'au problème ontologique de l'individuation.

— Il y a des Idées, c'est entendu, des Idées divines et inconnaissables... mais vos abstraits obtenus par l'illumination du phantasme ne sont pas les idées divines. Ils sont tout à l'opposé du divin.

Ce qu'on reproche à l'aristotélicien, c'est de prendre ses pauvres concepts pour l'équivalent des idées divines, à tout le moins comme un double mental de l'intelligibilité des choses, incomparablement plus précieux que le pauvre phantasme individuel et que la chose même dont il est tiré par cette sublime abstraction. Ce qu'on lui reproche encore, c'est de s'aveugler délibérément sur ce fait vivant de l'âme présente à elle-même, pour s'en faire doctement, vainement, une science par concepts abstraits.

Sur le fait de *nos* idées, de leur infirmité, de leur pauvreté, je ne suis pas loin de m'entendre avec le P. Romeyer. Je lui accorderai beaucoup, je lui accorderai tout, s'il veut distinguer avec moi et il me semble qu'il le fait, entre le pur abstrait isolé de l'acte de juger et le terme *du jugement conceptuel.*

Il semblerait, à lire certains exposés de la théorie classique de

la connaissance, que l'opération proprement cognitive qui nous livre le secret et l'intelligibilité des choses est l'abstraction et la conception avant le jugement. L'esprit fait provision de ces précieux abstraits et s'occupe ensuite de *composer et de diviser*, de joindre ensemble prédicats et sujets au moyen de la copule, opération seconde, j'allais dire secondaire, car enfin cet « est » de la copule est un simple signe d'équivalence ou d'inclusion ou d'exclusion des concepts, mais dans les seuls concepts réside toute la richesse de l'esprit.

Disons au contraire que toute la richesse de l'esprit est dans l'acte même *de dire*, dans le *verbe* qui n'est pas pur concept, mais diction, affirmation, acte de rapporter l'objet conscient à ce qui est, absolument, nécessairement. Le concept vaut donc par le transcendental qui en est l'âme, *ens*, *unum*... Et cet « *ens* » n'est pas la plus abstraite des abstractions, il prend tout son sens et toute sa force de l'affirmation première *sub specie aeternitatis*. C'est ce qui, de quelque manière, participe à l'acte d'exister, ce qui a sa place dans le tableau de l'être. Quant à la définition même de la chose, considérée à part de l'affirmation, le pur concept générique ou spécifique, ce ne sera le plus souvent qu'une approximation empirique et conjecturale, schématique, de l' « essence ». C'est le terme d'un travail de divination des intentions de la nature, il a sa valeur pourvu qu'on ne le dissocie pas d'une part de l'acte de juger, d'autre part de l'expérience vivante. Car enfin tel qu'il est, composé logique de termes, genre et différence spécifique, tel qu'il est dans les lexiques et commun à tous ceux qui savent lire, ce n'est qu'un assemblage d'*exsangues catégories ;* il faut que ce soit le dessin d'une expérience active, sympathique, et le programme d'un progrès dans le même sens. En stricte orthodoxie aristotélicienne, si l'idée dans les choses est forme vivante, acte, « ἐνέργεια », une définition statique ne peut nous la livrer. Et si encore la connaissance est l'acte commun du connaissant et du connu, connaître les choses surtout les vivants, ne sera-ce pas communiquer dans leur effort vital, vivre la chose ? Ajoutons : la vivre aussi clairement que possible. Le dessin du concept abstrait ainsi vivifié garde sa valeur positive.

Et cela nous ramène à ce qui fait l'objet principal de ce cahier, la connaissance directe de l'âme par elle-même.

Je pense que le P. Romeyer a grandement raison de montrer la solution du problème dans la doctrine augustinienne et thomiste du verbe mental. L'âme se connaît dans son verbe, dans la diction de son verbe. Elle se révèle donc à elle-même dans son acte, dans sa fonction propre, directement. Elle se possède.

Je réponds volontiers : oui !... *aliquo modo*. C'est faire une bonne œuvre philosophique que de nous aider à réaliser le prix de cette connaissance intime. Mais j'ajoute, il est aussi vrai, et c'est un aspect complémentaire de la question, que l'âme ne se *définit* à elle-même que par des concepts tirés des choses. Ces concepts ne sont pas toute la connaissance, autrement l'esprit ne pourrait pas les juger, mais ils en sont un élément, une condition de la connaissance claire, une nécessité de l'animal raisonnable...

L'âme est dépendante dans la connaissance qu'elle a d'elle-même des choses et de ses concepts de choses. De cela le P. Romeyer me fournit une preuve. L'erreur dont il s'indigne, cette épaisseur de conception dans la scolastique postérieure à l'âge d'or, même chez les doctes, même chez les mieux affectionnés au Docteur Angélique (cet excellent Sylvestre !), cette matérialisation des distinctions, n'est-ce pas l'indice d'une tendance naturelle de l'esprit humain, une preuve qu'il faut toujours faire effort pour ne pas penser le spirituel matériellement ?

C'est peut-être que l'âme se réalise par les choses. Infime dans l'ordre spirituel, il lui est donné de devenir toute chose. Vérité aristotélicienne et augustinienne aussi. Quand Augustin identifie l'âme avec la mémoire vivante, est-ce qu'il ne nous suggère pas cela ? L'âme doit se réaliser en devenant toutes choses. Dirons-nous, en s'égalant à tout ? Oui ! et aussi en égalant tout à elle-même. Car enfin dans sa dépendance, elle affirme non moins nettement son excellence, sa domination.

L'âme se connait dans son verbe, et son verbe, c'est elle-même et le verbe est de quelque chose... Elle *s'affirme* dans sa maîtrise, elle se définit comme elle peut, et doit avouer sa dépendance. Qui plus éloquemment que S. Augustin a dit et le désir et la difficulté que l'âme éprouve à se posséder dans l'unité de son histoire (or son histoire est dans le temps et dans ce monde de choses *in tempore et continuo*). Elle se disperse et se concentre, tendant toujours à se recueillir avec ses richesses dans l'Unité. Ce qu'elle affirme le plus sûrement d'elle-même, elle le doit moins à l'intui-

tion d'un tout-fait qu'à l'expérience de son effort et de ce qu'elle veut être. Mieux encore, elle se connaît dans l'autorité de son verbe comme juge, arbitre et en quelque sorte comme source de l'être, *Mens diffusiva sui, diffusiva esse.* Mais il lui est aussi trop facile, hélas ! conversant avec les choses, de se familiariser avec elles au point de se matérialiser, de se faire et de se croire elle-même une chose comme une autre.

Pour revenir à notre point de départ, sur quoi fonder une métaphysique, *Aliquid est* ou *Cogito.* Le simple fait d'une existence étrangère qui s'imposerait à l'esprit ne nous mènera pas loin et en ce sens *Aliquid est* est insuffisant... Et la constatation d'un *Cogito* statique, l'intuition de ma seule *existentialité* précaire ne me mènera guère plus loin. Mais *Aliquid est et Dico aliquid esse :* Ce verbe où mon âme se connaît, prend conscience d'elle-même, est fécond de la plus belle et la plus sure métaphysique.

Le P. Romeyer rend le plus grand service au Thomisme en montrant son accord avec l'augustinisme sur ce point vital de la connaissance de l'âme dans son verbe. Il le fait, aux dépens d'Aristote qu'il renonce, qu'il ne songe pas un instant à augustiniser...

Je me permets en finissant d'intercéder auprès de lui en faveur de ce païen de bonne foi. Est-il si obstiné dans son paganisme qu'on ne puisse discerner chez lui des indices d'une âme expectante. Il lui arrive de dire en son style la haute destinée de l'esprit humain. Après l'avoir situé dans son milieu terrestre, il lui enjoint de s'en détacher et de « s'immortaliser » autant qu'il est en elle.

S. Thomas le connaît et l'aime et le juge avec cette indulgence qui est une éminente vertu intellectuelle (*Ethique Nicomachéenne*, VI). Il se porte son garant. Le P. Romeyer s'obstinerait-il à lui refuser l'accès de son heureuse et persuasive synthèse ?

Jersey.

André Bremond.

LA QUESTION SYNOPTIQUE[1]

On entend par synopse (σύνοψις vue simultanée), une édition des trois premiers évangiles, dans laquelle les textes sont disposés en trois colonnes parallèles de telle sorte que le lecteur puisse les embrasser d'un seul coup d'œil. Pour ce motif, les évangiles de saint Matthieu, de saint Marc et de saint Luc sont appelés évangiles synoptiques.

La question synoptique est celle que pose l'extraordinaire mélange de ressemblances et de divergences que l'on constate entre les trois premiers évangiles tant pour le fond que pour la forme. Deux mots la résument heureusement ; nous avons là une « concordia discors ». Notons soigneusement le double aspect de cette question, qui en fait la complexité : d'une part, des ressemblances allant parfois jusqu'à l'identité verbale ; de l'autre, des différences ayant l'apparence de contradictions.

La question synoptique est un problème récent : dans l'antiquité, saint Augustin a été le seul à le toucher dans son ouvrage « De Consensu Evangelistarum » ; depuis le XVIIIe siècle, il a passionné les critiques, qui ont proposé plusieurs essais de solution.

Etat de la question

Avant d'examiner ces solutions, il est indispensable d'exposer brièvement les données du problème.

1. Choix des matériaux. *a*) Tandis que saint Jean parle surtout du ministère de Jésus en Judée, les trois synoptiques s'étendent sur le ministère galiléen et c'est seulement sur la fin de sa

1. Cette étude forme l'un des chapitres du t. IV du *Manuel d'Ecriture Sainte* du R. P. Renié, qui doit paraître chez Vitte en octobre 1933.

carrière qu'ils nous montrent le Christ à Jérusalem. Dans l'ensemble, ils rapportent les mêmes faits, les mêmes miracles, les mêmes discours du Sauveur, alors que Jésus avait opéré bien d'autres miracles (par exemple le miracle de Cana, la guérison de l'aveugle-né, la résurrection de Lazare), qu'il avait prononcé bien d'autres discours (v. g. la promesse de l'Eucharistie ; le discours après la Cène) et que l'apôtre bien-aimé déclarait par manière de conclusion à son évangile : « sunt autem et alia multa quae fecit Jesus »... (XXI, 25).

Ces faits et ces discours sont disposés par eux dans un cadre quadripartite immuable : le baptême du Sauveur, sa prédication en Galilée, sa venue à Jérusalem, sa Passion et sa Résurrection.

b) Néanmoins à côté des ressemblances, il y a aussi d'extrêmes divergences : la généalogie de saint Matthieu semble, à première vue, inconciliable avec celle de saint Luc ; l'évangile de l'enfance de saint Matthieu et celui de saint Luc ne concordent que sur les points essentiels : virginité de Marie dans sa conception, naissance de Jésus à Bethléem sous le règne d'Hérode le Grand. Saint Matthieu est le seul à consigner la promesse de la primauté faite à saint Pierre (Mt. XVI, 17-19) ; saint Luc est le seul à raconter l'histoire de Zachée, sans lui nous ignorerions les belles paraboles du bon Samaritain et de l'enfant prodigue ; saint Marc lui-même nous rapporte deux miracles qui taisent les deux autres (la guérison d'un sourd-muet : Mc. VII, 31-37 ; celle d'un aveugle à Bethsaïda : Mc. VIII, 22-26).

c) En bref, saint Matthieu sur 1.070 versets en a 330 (soit le 1/3) en propre ; saint Marc sur 677 en a 68 (soit le 1/10) ; saint Luc sur 1.158 en a 541 (soit la moitié). On voit, d'après ces chiffres, que le second évangile se retrouve dans les deux autres presque intégralement[1].

2. Ordre des faits[2]. *a*) Si, du plan général, nous venons aux détails, une constatation s'impose : très souvent les trois synoptiques ou, tout au moins, deux d'entre eux, suivent dans leur récit une marche parallèle, alors que ni la chronologie, ni une raison d'ordre logique ne paraît justifier le groupement qu'ils ont adopté. Ainsi Mt. VIII, 23-IX, 26 ; Mc IV, 35 — V, 45 ; Lc VIII, 22-56 racontent dans le même ordre : la tempête apaisée, la gué-

1. Autres statistiques dans Vosté, « *De synopticorum* »..., p. 9.
2. VERDUNOY, *Les Evangiles*, p. 49.

rison des démoniaques de Gérasa, la guérison de l'hémorrhoïsse, la résurrection de la fille de Jaïre. Toutefois, entre la guérison des possédés et celle de l'hémorrhoïsse, saint Matthieu intercale la guérison d'un paralytique, le récit de sa propre vocation et la question sur le jeûne (Mt. IX, 1-17), ces trois péricopes se suivent également dans les deux autres synoptiques, mais avec un autre contexte (cf. Mc II, 1-22 ; Lc V, 17-39).

b) Cependant les synoptiques rompent parfois le plan d'ensemble pour y insérer les parties qui leur sont propres. Ainsi, c'est dans la troisième section de son œuvre (Lc IX, 51 — XIX, 28), que saint Luc place la plupart des péricopes qu'il a en propre.

c) Ajoutons qu'ils s'écartent parfois à l'extrême de cette concordance : ainsi saint Matthieu groupe en un seul tout le discours sur la montagne, que saint Luc éparpille à travers son œuvre. S'il s'accorde avec saint Marc d'une façon générale, il s'en écarte parfois considérablement pour l'ordre des épisodes communs[1]. Chose singulière, c'est souvent dans les détails où l'on attendrait un accord parfait que se produisent les divergences, par exemple pour la formule du Pater (Mt VI, 9-13 ; Lc XI, 2-4), celle de la consécration (Mt XXVI, 26-28 ; Mc XIV, 22-24 ; Lc XXII, 19-20), le titre de la Croix (Mt XXVII, 37 ; Mc XV, 26 ; Lc XXIII, 38 ; Jo. XIX, 19). On sait la difficulté que présentent les divers récits du reniement de saint Pierre.

3. Forme. *a*) Nous n'avons pas à insister sur les divergences ; elles s'expliquent suffisamment par le tempérament propre de chaque écrivain.

b) Les ressemblances, elles, vont souvent jusqu'au littéralisme[2] (cf. la guérison du paralytique Mt IX, 2-6 ; Mc II, 5-11 ; Lc V, 20-24), ce qui s'expliquerait, à la rigueur, dans notre version latine, par des retouches d'un traducteur unique, mais paraît d'autant plus étonnant dans le texte grec que, les discours de Notre-Seigneur ayant été prononcés en araméen, leur transposition en grec devrait a priori changer avec les traducteurs. Au reste, ces ressemblances ne portent pas uniquement sur les paroles du Sauveur, elles portent encore sur les récits eux-mêmes, sur les citations de l'ancien Testament[3], parfois identiques chez les trois

1. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, t. I[2], p. 100, note 1.
2. VERDUNOY, *op. cit.*, p. 252-256.
3. Cf. VOSTÉ, *op. cit.*, p. 16.

synoptiques sans que le texte cité soit conforme ni au texte hébreu, ni à la version des Septante.

Bien plus, les mêmes mots rares[1], les mêmes tournures de phrases peu courantes se rencontrent dans les mêmes passages, sous la plume d'écrivains dont le génie littéraire était si différent (par exemple τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ, pinnaculum templi . Mt IV, 5 ; Lc IV, 9).

c) Cependant il est exceptionnel que les coïncidences verbales se poursuivent longtemps : l'emploi d'un synonyme, un changement de temps viennent les rompre fréquemment.

d) Ces coïncidences verbales embrassent un huitième de saint Matthieu, un sixième de saint Marc et un dixième de saint Luc.

Exposé et critique des diverses solutions

La classification des nombreuses hypothèses émises pour expliquer le double phénomène qui constitue le problème synoptique est malaisée, tant sont nuancées, presque jusqu'à l'infini, les solutions apportées. Nous nous tiendrons à la division classique, bien qu'elle ait une part d'arbitraire et que les systèmes proposés débordent ce cadre quelque peu rigide.

On peut donc ramener à trois groupes principaux les essais de solution : hypothèse de la tradition orale, hypothèse des documents écrits, hypothèse de la dépendance mutuelle.

Notons que la solution d'un problème aussi complexe ne peut pas être simple et qu'aucune des solutions données ne s'impose absolument à l'exclusion des autres.

Ajoutons qu'un catholique doit, dans la solution qu'il adopte, respecter les données traditionnelles : grâce à elles, il restera sur un terrain plus solide que le sol toujours un peu mouvant de la critique interne. La question synoptique, en effet, n'est pas une question d'ordre purement littéraire, que chacun peut résoudre à son aise ; elle est en connexion étroite avec le dogme, car l'authenticité et la véracité de nos Evangiles dépendent de la position prise sur cette question[2].

Rappelons donc brièvement les données de la tradition :

a) Les trois évangiles sont respectivement l'œuvre de saint Mat-

1. Cf. Vosté, *op. cit.*, p. 15-16. Verdunoy, *op. cit.*, p. 256.
2. Cf. D.B.S., t. II, col. 198-200.

thieu, de saint Marc et de saint Luc, ces deux derniers disciples des Apôtres.

b) L'ordre dans lequel nous les lisons dans nos Bibles est aussi leur ordre chronologique.

c) Saint Matthieu a écrit en araméen, son évangile a été traduit en grec d'assez bonne heure, mais rien n'autorise à réduire à une série de discours, les Logia, l'évangile araméen primitif.

d) La traduction grecque du premier évangile reproduit substantiellement le texte original araméen.

Ces données de la tradition expliquent le sens qu'il faut attacher à la condamnation portée par la Commission Biblique contre l'hypothèse des deux sources.

1. *Hypothèse de la tradition orale.*

Cette hypothèse, vulgarisée par Gieseler au début du dix-neuvième siècle, a eu son heure de vogue. Parmi les catholiques qui l'ont soutenue, mentionnons Cornely, Fillion, Kaulen, Schanz, le cardinal Meignan, etc... A l'heure actuelle, elle n'est plus guère acceptée comme se suffisant à elle-même ; on ne pourrait citer aucun exégète non catholique qui la patronne et, parmi les catholiques, seuls Lévesque, Verdunoy[1] et les PP. Lattey, Soiron, Jousse lui sont restés fidèles.

A. *Exposé.* — 1. Tous les exégètes admettent l'existence d'un évangile oral, antérieur à nos évangiles canoniques, dont le contenu, soigneusement déterminé par les Apôtres, se transmit de bouche en bouche. Pareille méthode d'enseignement était commune en Palestine aux débuts de l'ère chrétienne ; dans les écoles rabbiniques, où la mémoire jouait le plus grand rôle *shanah*, enseigner, signifie littéralement répéter[2]), l'enseignement des docteurs les plus célèbres se transmit fidèlement de la sorte, avant d'être fixé par écrit dans le Talmud (t. I, n° 158).

2. Quant au contenu de cet évangile oral, les Actes nous permettent de le déterminer : saint Pierre en présente le raccourci dans son discours au centurion Corneille (Act. X, 34-43). La catéchèse orale remplissait donc le cadre quadripartite que nous

1. Ces derniers admettent qu'avant la composition de nos évangiles canoniques, la catéchèse orale s'était partiellement figée grâce à l'écriture. Cf. Lévesque, « *Nos quatre évangiles* », p. 46-47 (note 1) ; p. 50, (note 3) ; Verdunoy, *op. cit.*, p. 51-54.

2. D'où dérive le mot « Mischna », la répétition. La « Mischna », cette partie centrale du Talmud, est la répétition orale de l'enseignement traditionnel des docteurs de la Loi.

retrouvons dans les synoptiques : préparation de Jésus à son ministère public — ministère du Sauveur en Galilée — sa venue à Jérusalem — sa Passion et sa Résurrection.

3. Très rapidement, l'évangile oral prit une forme stéréotypée, qui facilitait grandement la prédication[1] : il faut noter, en effet, que les Apôtres, gens sans culture, ne se préoccupaient guère de varier leurs formules. Par là s'expliquent les ressemblances verbales entre nos Evangiles.

4. L'évangile oral, né en Palestine, est resté substantiellement identique à lui-même, en dépit des formes diverses qu'il a dû affecter suivant la diversité des auditoires auxquels il s'adressait. Il y eut ainsi trois catéchèses légèrement distinctes : celle de Jérusalem, pour les Juifs ; celle d'Antioche, pour les Grecs ; celle de Rome pour les Latins : d'où divergences dans l'ordre des récits.

5. Pour le fond, les évangiles écrits se sont conformés à la catéchèse locale qu'ils reproduisaient, tandis qu'ils en modifiaient légèrement la forme, chacun selon son génie propre. Saint Matthieu, nous dit la tradition, écrivait en araméen pour les Juifs de Palestine, il nous a transmis le fond de la catéchèse hiérosolomytaine ; saint Marc, disciple et interprète de saint Pierre, reproduisit la catéchèse romaine du prince des Apôtres ; saint Luc

1. C'est à Notre-Seigneur lui-même que le P. Jousse, dans son mémoire sur *Le style oral* (*Archives de Philosophie*, vol. II, cah. IV, Beauchesne, 1925), fait remonter en partie cette forme. Les discours de Jésus seraient de véritables récitatifs, organisés pour être aisément retenus par les auditeurs, grâce aux procédés propres au style oral : parallélisme des membres (t. II, n° 271), strophes se répondant, mots agrafes destinés à faciliter la mémorisation sans le secours de l'écriture. Si, par delà la forme grecque de nos évangiles, on s'essaie à atteindre leur substrat araméen, on est surpris de voir s'estomper les divergences verbales.
Le 23 janvier 1927, le P. Jousse exposait en une conférence à l'Institut Pontifical Biblique de Rome ce que son système apportait de nouveau dans la solution du problème synoptique.
La théorie du P. Jousse contient une part de vérité : il y a dans certaines pages de nos évangiles un rythme que la traduction n'oblitère pas entièrement ; c'est pourquoi certains savants lui firent bon accueil de prime abord. Toutefois, il est abusif d'étendre à l'ensemble, des constatations limitées à quelques exemples bien choisis. De plus, il est risqué d'affirmer que le retour au substrat araméen primitif efface toute divergence, il en est qui restent irréductibles (par ex. les paroles de la consécration). Enfin c'est tomber dans la fantaisie que de corriger notre texte grec en s'inspirant d'un texte araméen hypothétique, dont on proclame hautement la supériorité. Ajoutons qu'à l'époque de N.-S., les Juifs n'étaient plus un peuple de style oral. — Cf. sur ce point Vosté, *op. cit.*, p. 39-41 et surtout Chaine, *Les théories du P. Jousse et leur application à la Bible* (*R. A.*, janvier 1930, p. 32-50; février, p. 172-192; de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. I², p. 201-209.

enfin, disciple de saint Paul, originaire d'Antioche, a utilisé la catéchèse grecque.

Critique. — La catéchèse orale explique, reconnaissons-le sans ambages, les ressemblances dans le plan général et même certaines ressemblances verbales, car, on peut admettre, en ce qui concerne les discours de Notre-Seigneur, qu'elle eut, dès l'origine, une forme stéréotypée. Elle se heurte pourtant à de sérieuses difficultés.

1) Le grand argument de la théorie que nous examinons est tiré du rôle de la mémoire dans l'enseignement rabbinique. Il est vrai que la mémoire a chez les Orientaux une particulière ténacité, vrai aussi que les Apôtres étaient gens sans grande culture. Mais il serait faux de croire qu'on n'écrivait guère en Palestine au premier siècle[1].

De plus dans son prologue, saint Luc fait allusion à des travaux écrits sur le Divin Maître, qui existaient de son temps, et qu'il n'est pas nécessaire d'identifier avec les seuls évangiles de saint Matthieu et de saint Marc[2] : ces travaux, un historien aussi diligent que le médecin d'Antioche les a certainement compulsés. Ajoutons qu' « il convient de se rappeler que (nos évangiles) ont été finalement rédigés par des hommes qui n'avaient pas subi exclusivement... l'éducation de style oral »[3].

2) Si la catéchèse orale avait, dès les origines, pris la rigidité qu'on lui attribue, comment se fait-il que l'apôtre saint Jean, qui, en l'hypothèse, avait contribué à la fixer, l'ait si délibérément jetée par-dessus bord, lorsqu'il a écrit son propre évangile ? Comment se fait-il que la ressemblance ne soit pas plus accentuée entre les synoptiques eux-mêmes ?[4] Ajoutons que la

1. Puech fait remarquer, avec justesse, que, parmi les disciples, quelques-uns avaient une culture solide comme les sanhédrites, Nicodème et Joseph d'Arimathie; d'autres devaient être suffisamment instruits comme les deux publicains, Matthieu et Zachée. Ils ont donc pu noter ce qui les avait frappés du vivant même du Christ. « Il est extrêmement vraisemblable que les petites narrations fragmentaires, les collections plus ou moins étendues des paroles du Maître ont été déjà assez nombreuses de son vivant et se sont multipliées aussitôt après sa mort. » (*Hist. de la litt. grec. chrét.*, t. I, p. 27.)

2. Verdunoy, maniant le fragile argument a silentio, assure que saint Luc n'a pas utilisé les travaux des deux premiers évangélistes, autrement « il les eût cités tous deux dans son prologue... ; il avait, en effet, tout intérêt à les nommer, puisqu'en se servant de leurs narrations il aurait authentiqué par là même son propre récit » (*Op. cit.*, p. 270). Nous avouons ne pas saisir la force de cette argumentation.

3. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. I², p. 207.

4. « Si tam intima litteraria similitudo, quae inter synoptica viget, ex-

fixité de la catéchèse devrait se vérifier sur l'un des thèmes centraux de la prédication apostolique, la Résurrection ; or c'est sur le point des apparitions que la divergence est le plus profonde entre les synoptiques. Il faut y voir, sans doute, une marque de dépendance à l'égard des documents écrits. « Dans l'hypothèse de traditions orales stéréotypées, une disproportion aussi flagrante ne s'expliquerait pas. »[1]

3) La catéchèse primitive était nécessairement araméenne ; c'est en cette langue que parlèrent Notre-Seigneur, et, avant leur dispersion, les Apôtres. D'où proviennent donc les ressemblances verbales si frappantes de Matthieu, de Marc et de Luc ? « Un évangile purement oral, parlé d'abord en araméen par des lèvres galiléennes, puis en grec par des lèvres soit juives, soit grecques, aurait bien difficilement gardé cette fixité dont témoignent les identités de tours et de mots de nos synoptiques. »[2]

Nous ne voyons pas que le recours à une triple catéchèse dénoue la difficulté : cette triple catéchèse explique les différences verbales beaucoup mieux que les coïncidences surprenantes d'expressions rares.

4) Si la catéchèse orale était la solution vraie du problème synoptique, d'où viendraient les divergences soulignées déjà sur des formules capitales ? Il semble que ce sont surtout ces formules qui auraient dû se conserver inaltérées (Pater, consécration, etc...). Nous avons vainement cherché la solution de cette très sérieuse difficulté dans le Manuel du Chanoine Verdunoy, le plus récent défenseur de l'hypothèse.

5) On peut enfin objecter à la théorie de la tradition orale la pré-

plicaretur communi catechesi orali ; vi ejusdem causae multo major ex-spectari posset similitudo quoad electam materiam, quam illa quae nunc inter synoptica observatur. Nam concordia in electis factis facilius servatur ac transmittitur quam in stilo. » (Vosté, *op. cit.*, p. 36.)

1. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. I[2], p. 110. — Verdunoy concède que certaine suite de faits ne fut pas prêchée par les Apôtres dans l'ordre que leur donnent les synoptiques : cf. *op. cit.*, p. 247.

2. Mgr Battifol, *Six leçons sur les évangiles*, [8], p. 65. — A propos des relations de Matthieu et de Marc, le P. Lagrange fait observer que « la transmission orale des faits dans une même langue pourrait peut-être expliquer la ressemblance des termes dans deux auteurs. Mais si l'un écrit dans une langue sémitique, l'autre en grec, la ressemblance de la traduction grecque du premier avec le texte original de l'autre ne peut se résoudre en une source orale commune. Tous ceux-là le comprennent assez qui savent de combien de manières un texte sémitique peut être traduit en grec ». (*Evangile selon S. Matthieu*, p. xl.)

sence de doublets dans nos évangiles[1]. Sans doute, plus d'une fois en maître averti, Jésus a dû répéter son enseignement en termes à peu près identiques, mais ,étant donnée la concision voulue de nos synoptiques, l'hypothèse d'une dépendance littéraire est celle qui explique le mieux ces répétitions.

Conclusion. Sans doute, l'évangile a été prêché avant que d'être écrit ; sans doute, les Apôtres ont pu se fixer un schème général pour leur prédication, schème que nous croyons assez souple pour les détails. Ainsi le système de la catéchèse orale explique en gros les ressemblances de fond, mais elle est incapable de justifier pleinement des coïncidences verbales trop nombreuses pour être l'effet du seul hasard[2].

II. *Hypothèse de la dépendance mutuelle*

A. *Exposé.*

On peut résumer en deux propositions cette théorie appelée par les Allemands Benutzungshypothese :

1. Les premiers évangiles canoniques ont servi de sources aux suivants : d'où les ressemblances constatées.

2. Les divergences s'expliquent par les souvenirs personnels ou les sources orales.

L'hypothèse peut revêtir six formes différentes :

Matthieu-Marc-Luc.

Matthieu-Luc-Marc[3].

Marc-Matthieu-Luc.

Marc-Luc-Matthieu.

Luc-Matthieu-Marc.

Luc-Marc-Matthieu.

Les deux dernières ont peu de partisans, la troisième revient à l'hypothèse des deux sources dont il sera question au paragraphe suivant. D'ailleurs, toutes, sauf la première, contredisent la tradition sur l'ordre dans lequel parurent nos évangiles. Nous n'examinerons donc ici que cette première hypothèse.

Première hypothèse. Proposée d'abord par Hug (1808), elle rallie un certain nombre de savants catholiques. Elle prétend

1. Vosté, *op. cit.*, p. 37. — Lagrange, *Evangile selon S. Luc*, p. LIII-LIV. *Evangile selon S. Matthieu*, p. XLIX-LVIII.
2. Lagrange, *Evangile selon Luc*, p. LI.
3. Cet ordre a été défendu par le supérieur du grand séminaire de Tours, M. Pasquier, dans son livre *La solution du problème synoptique* (Tours, 1911). C'était l'ordre proposé par Clément d'Alexandrie (P. G., t. XX, col. 552). On ne sait pas sur quoi Clément fonde ses dires.

s'appuyer : a) sur la tradition et notamment sur le témoignage de saint Augustin : « Marcus cum (Mt) subsecutus tanquam pedisequus et breviator ejus videtur. » (P. L., t. XXXIV, col. 1044) ; b) sur l'examen même du second évangile, qui se retrouve presque entièrement dans le premier dont il semble n'être qu'un résumé ; ainsi, après avoir dit que Jésus commença à parler en paraboles, saint Marc ne cite que la première des trois rapportées en cet endroit par son devancier (Mc. XII, 1-sq. ; Mt. XXI, 28-sq.) ; les citations de l'A. T.[1] de saint Marc se rapprochent de celles de saint Matthieu, même lorsque celui-ci cite librement.

L'hypothèse revêt une autre forme plus complexe : le second évangile dépend du texte araméen de saint Matthieu, car on s'expliquerait difficilement l'incorrection du langage de saint Marc, s'il avait eu entre les mains la traduction grecque du premier évangile, d'une tournure plus châtiée. A son tour, le second évangile a réagi sur le premier, en ce sens que le traducteur grec de saint Matthieu s'est fréquemment servi du vocabulaire et de la phraséologie de saint Marc, se contentant d'y apporter un certain nombre de corrections. Grotius avait déjà émis cette hypothèse au dix-septième siècle ; elle a été ou est en faveur auprès d'un certain nombre d'exégètes catholiques : Patrizi, Belser, Höpfl, Vosté, Bonaccorsi, Calmes, etc...

Venu le dernier, saint Luc s'est servi de l'évangile de saint Marc : *a*) dans la plupart des cas, le troisième évangéliste reproduit l'ordre du second : « dans trois importantes sections, allant à peu près au tiers de son ouvrage, Luc suit pas à pas son devancier, ajoutant parfois, retranchant peu et pour des raisons aisées à fournir »[2] ; *b*) les doublets rencontrés dans l'évangile de saint Luc font penser à un emprunt fait à Marc, car la sentence du Christ ainsi répétée se lit une fois dans un contexte voisin de celui de Marc et en des termes presque identiques[3]. *a*) Tandis que saint Matthieu ne se soucie guère de noter les circonstances particulières des scènes qu'il décrit, saint Marc et saint Luc insistent sur les mêmes détails. (Cf. la guérison de l'hémorrhoïsse, Mt. IX, 20-22 ; Mc. V, 25-34 ; Lc. VIII, 43-48.) *d*) Les divergences de style entre saint Luc et saint Marc se justi-

1. Cf. dom Höpfl, *Compendium*, t. III, p. 114.
2. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. I², p. 111. — Cf. Lagrange, *Evangile selon saint Luc*, p. xlix-li ; R. S. R., 1924, p. 80-82.
3. Vosté, *op. cit.*, p. 58-59. — Lagrange, *op. cit.*, p. lii-liv.

fient aisément : il corrige les tournures défectueuses, les idiotismes de son devancier[1] ; omet certains détails de Marc sans intérêt pour ses lecteurs à lui.

Saint Luc a-t-il fait également usage du premier évangile ?[2] La question, extrêmement complexe et délicate, divise les critiques. Le premier et le troisième évangile divergent généralement en ce qui concerne l'ordre des faits. Luc s'accordant plutôt avec Marc, mais on relève entre eux de telles similitudes de détails, en particulier lorsqu'ils rapportent des paroles de Notre Seigneur[3], qu' « une dépendance littéraire, mais partielle, nous paraît répondre mieux à la complexité du fait »[4].

B. *Critique.* — Ce système contient une grande part de vérité : l'influence du second évangile sur l'ouvrage de saint Luc est indéniable ; celle du travail du péager de Capharnaüm sur le troisième évangile, plus probable ; très probable encore l'influence du récit de saint Marc sur la traduction grecque de saint Matthieu, au moins pour le style.

1) Les ressemblances s'expliquent mieux dans cette hypothèse que les différences. Nous ne parlons pas des simples corrections de style, mais de certaines omissions ou transpositions déconcertantes. De plus, il est singulier de constater que l'évangéliste subséquent est souvent plus complet que celui qui lui a servi de source. Pour expliquer ces faits, il faut recourir à d'autres explications (tradition orale, souvenirs personnels, sources écrites).

2. Prise sous sa forme brutale l'hypothèse a le tort de ne pas tenir un compte suffisant de la tradition sur l'origine du second évangile, qui est, nous l'avons déjà vu, la reproduction écrite de la catéchèse orale de saint Pierre. C'est d'après cette tradition qu'il faut interpréter le témoignage de saint Augustin (P. L., t. XXXVI, col. 1044) : on n'y verra alors qu'une opinion personnelle, plus ou moins justifiée, du grand docteur africain.

1. LAGRANGE, *op. cit.*, p. LI-LII. — VOSTÉ, *op. cit.*, p. 59-60. — HÖPFL, *op. cit.*, p. 117-118. — JACQUIER, *Histoire des livres du N. T.*, t. II, p. 325-326.

2. VOSTÉ, *op. cit.*, p. 60-63. — LAGRANGE, *op. cit.*, p. LXIX-LXXXVI.

3. Ainsi Mt., IX, 10 et Luc, IX, 3 s'accordent sur la leçon « neque virgam » contre Mc., VI, 8 qui porte « nisi virgam tantum ». Ce détail ne change pas l'allure générale du discours : le mépris de ses aises qui caractérise l'apôtre. Seule une conception trop mécanique de l'inspiration et de l'inerrance peut s'effaroucher de semblables antilogies.

4. DE GRANMAISON, *Jésus-Christ*, t. I², p. 113-114.

III. *Hypothèse documentaire*

A. *Principes généraux.* 1) Les divergences s'expliquent par l'emploi de documents écrits particuliers ;

2) Les ressemblances, par l'emploi de documents écrits communs.

3) Lessing, critique allemand de la fin du dix-huitième siècle, peut être considéré comme le père de cette dernière hypothèse, qui s'est développée sous des formes variées : document unique, documents multiples, deux documents.

B. *Document unique.* 1) Les uns (Lessing, Eichhorn) admettent un protévangile araméen (*Urevangelium*) d'où dériveraient les trois synoptiques, qui ne seraient, somme toute, que trois recensions d'un même texte : les additions, provenant de la tradition orale, expliqueraient sufisamment les divergences de ces trois éditions. Resch, à la fin du dix-neuvième siècle, a repris à son compte cette opinion : il a même pu reconstituer et publier en hébreu ce document primitif, qu'il intitule *Dibré Yeshoua*-Paroles de Jésus !

2) D'autres, après Marsh (1801), évêque anglican, admettent que nos évangiles synoptiques ne dépendent pas directement de l'Urevangelium araméen, mais plutôt de sa traduction grecque. Les ressemblances verbales s'expliqueraient de la sorte plus naturellement.

3) Abbot dans l'Encyclopaedia Britannica (1885) va même plus loin : l'Urevangelium aurait été écrit en grec.

Critique. a) L'hypothèse d'un document unique, même plusieurs fois remanié, avant de donner naissance à nos évangiles canoniques se heurte à une difficulté insurmontable : « Comment s'expliquer, si ce protévangile était aussi complet et aussi étendu qu'on le prétend, qu'on n'ait pas conservé dans la tradition ecclésiastique le souvenir d'une source de cette importance ? »[1]

b) Si l'Urevangelium était araméen, comment expliquer les surprenantes similitudes de mots de nos évangiles canoniques

1. *Ami du clergé*, 16 janvier 1913, p. 37.

grecs ? S'il était grec, pourquoi ces similitudes ne sont pas plus fréquentes, surtout sur des points importants ?

c) Enfin d'où viennent les divergences constatées tant pour l'ordre des faits que pour leur choix, si les trois évangélistes travaillent uniquement sur la même source ?

C) *Hypothèse de Vannutelli*[1]. Cette hypothèse, telle du moins que la soutient actuellement son auteur, se rapproche beaucoup de la précédente. Après avoir admis que nos trois évangiles synoptiques n'étaient que des traductions divergentes du premier évangile araméen, M. Primo Vannutelli déclare maintenant qu'ils sont plutôt dérivés d'une source commune grecque. Celle-ci « est la traduction ou les traductions de l'original hébreu que Papias regardait comme l'œuvre de l'apôtre Matthieu »[2].

La théorie de Vannutelli ne tient pas assez compte de la tradition sur la dépendance du second évangile par rapport à la prédication de saint Pierre ; pas plus, d'ailleurs, que de l'originalité de saint Marc : comment celui-ci a-t-il transformé par sa verve le récit un peu terne dont il est censé s'inspirer ? Pourquoi suit-il si souvent un ordre différent ?

D. *Documents multiples.* Schleiermacher (1817) place à la base des évangiles, un très grand nombre de documents. Renan a vulgarisé ce système qui compte encore dans le monde critique un bon nombre de partisans (Loisy, J. Weiss ; Mgr Le Camus). A l'origine, les premiers fidèles, pleins d'admiration pour le Maître dont la parole les avait fascinés, recueillaient sur des feuilles volantes, tout ce qu'ils savaient de la vie ou des enseignements du héros disparu. Il semble bien que saint Luc ait fait allusion dans son prologue à ces essais. Ces petits recueils sans ordre, souvent très différents les uns des autres, auraient formé le fond commun sur lequel ont travaillé les trois évangélistes.

Critique. a) Prise en soi et dépouillée de certaines exagérations de la critique rationaliste, cette hypothèse ne peut être rejetée à priori. L'inspiration se concilie fort bien avec l'emploi de documents non inspirés : l'étude des livres historiques de l'A. T. le montre clairement. L'usage de sources écrites contemporaines

1. R. B., 1932, p. 285-289. — LAGRANGE, *Evangile selon saint Marc*[4], p. CXXII-CXXV.
2. R. B., 1932, p. 286.

est même, pour les incrédules, une garantie d'historicité. Il est probable que saint Luc, ainsi que nous l'avons déjà dit, se soit servi de documents écrits dans la composition de son évangile. Mais faut-il généraliser ? Sans doute, « nos évangiles actuels présentent tous..., même le second, dans sa dernière moitié, des caractères qui s'expliquent mieux par l'utilisation de documents écrits »[1] ; toutefois, il ne faut pas négliger les données si fermes de la tradition relativement à l'évangile de saint Marc.

b) Il y a plus, ainsi que le note très justement Jacquier : « Quelle que soit la valeur que l'on attribue à l'hypothèse documentaire, il est certain que des systèmes qui multiplient presque indéfiniment les sources, ne répondent pas à la réalité des faits. Comment imaginer des écrivains puisant tantôt ici, tantôt là, prenant à celui-ci une expression, à cet autre un détail ou une sentence, et finalement produisant un récit ordonné, qui se tient bien sous tous les rapports, dont la langue est la même d'un bout à l'autre, et dont les caractères historiques, doctrinaux, sont partout identiques ? »[2]

c) Enfin cette hypothèse, prise isolément, ne peut rendre compte de l'accord remarquable présenté par les synoptiques dans le choix et le groupement de leurs matériaux.

E. *Deux documents* : (*Zweiquellenhypothese*)[3]. Cette dernière forme de l'hypothèse documentaire a aujourd'hui la faveur des critiques acatholiques. D'après eux, deux écrits seraient à la base de nos synoptiques : les Logia de saint Mathieu, désignés par le sigle Q (*quelle* = source)[4] ,et le Proto-Marc ou Urmarkus.

1. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, t .I², p. 109.
2. *Op. cit.*, t. II, p. 321. Cependant dans sa conclusion (p. 355), le savant exégète lyonnais manifeste une visible sympathie pour cette hypothèse.
3. LAGRANGE, *Evangile selon saint Mathieu*, p. XXXII-sq.
4. La restitution de Q tentée par Harnack et Hawkins « aboutit à un ensemble incohérent, acéphale et tel que l'autonomie d'un pareil morceau est hautement invraisemblable. Il n'aurait été ni un simple recueil de paroles du Christ, ni un récit suivi ; nombre de fragments qui le composent suppose connus des faits que le document ne rapporte pas : la Passion en aurait été totalement absente » (DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, t. I², p. 113, note 1). De tels résultats devraient rendre la critique circonspecte dans ses affirmations. Certains critiques comme Loisy, Schmiedel voient dans les Logia dont se sont servi les évangélistes une œuvre déjà évoluée dérivant des Logia araméennes : le but est clair : mettre entre les faits et les évangélistes un certain nombre d'intermédiaires, afin de pouvoir récuser leur témoignage plus aisément. Ce résultat n'est obtenu que par des dissections ultra-arbitraires.

1. La première source est Urmarkus[1] selon les uns ; Marc lui-même selon les autres. a) L'ordre de Marc, pris comme base, permet d'expliquer l'ordre de Matthieu et de Luc. A noter que ceux-ci développent le schéma tracé par celui-là.

b) La langue de Marc prouve également sa priorité : Matthieu et Luc ont peu d'expressions communes en dehors de celles qu'ils ont, l'un et l'autre, empruntées à Marc ; la comparaison des synoptiques fait toucher du doigt les corrections apportées au texte de Marc par les deux autres évangélistes[2].

2. Quant aux Logia, ils auraient servi de source au premier et au troisième évangile, à l'aide desquels on peut en reconstituer la teneur.

Critique. 1° Cette théorie prétend s'appuyer sur le témoignage de Papias ; or nous avons déjà montré que l'évêque d'Hiérapolis n'a jamais restreint aux seuls discours le premier évangile. Quant au Proto-Marc, on ne le trouve dans le témoignage du vieil évêque phrygien, qu'en faisant violence à son texte ; Papias constate bien que que l'interprète de saint Pierre n'a pas suivi dans son récit l'ordre chronologique, il ne fait point du texte primitif du second évangile une suite de petits récits sans lien entre eux.

2° Les arguments des critiques prouvent que Marc est une synthèse de Luc et de Matthieu, tout aussi bien qu'ils démontrent que ceux-ci dérivent de celui-là. Au reste, il est gratuit d'affirmer que le récit le plus bref est nécessairement le plus ancien[3] ; les récits abrégés sont souvent dérivés d'écrits très volumineux. Enfin, bien que plus court, saint Marc a des détails propres inconnus aux deux autres.

3° Quant aux Logia, la tradition n'en a jamais entendu parler, la critique textuelle ne permet pas davantage d'affirmer leur existence. On ne conçoit guère, en effet, que saint Luc ait dispersé dans son récit les discours du Sauveur qui formaient un

1. Le Proto-Marc ne contenait pas une vie suivie de N.-S. comme le second évangile, mais une série d'anecdotes détachées. B. Weiss a montré l'inexistence de ce monstre forgé par la critique et inconnu de la tradition ecclésiastique. Il est abandonné à l'heure actuelle.

2. Jacquier, *op. cit.*, t. II, p. 322-326.

3. Cette assertion dévoile les arrière-pensées d'une critique se disant indépendante. La matière évangélique allant toujours se développant, on serait en droit de rejeter les additions postérieures comme légendaires.

tout compact en saint Matthieu. On ne comprend pas davantage les différences de fond et de forme dans les discours à peu près identiques de Jésus rapportés par les deux évangélistes, si ceux-ci ont réellement puisé à la même source. Par exemple, on ne voit pas pourquoi les huit béatitudes de saint Matthieu sont réduites à quatre par saint Luc.

4° Cette théorie est inconciliable avec les témoignages les plus autorisés de la tradition, c'est pourquoi la Commission Biblique l'a explicitement condamnée. (C. B., déc. du 26 juin 1912, 2e quest.) Elle nie, en effet, la priorité de saint Matthieu, l'identité des Logia de Papias avec le premier évangile araméen, la conformité substantielle de notre premier évangile canonique avec l'œuvre araméenne de saint Matthieu, enfin elle méconnaît l'influence de la catéchèse apostolique sur les origines de nos évangiles synoptiques[1].

F. *Hypothèse de Streeter.* En 1924, dans son *The four gospels*, édité à Londres, Streeter proposa de substituer à l'hypothèse des deux sources, celle de quatre documents (Marc ; Q et deux autres : M utilisé surtout par saint Matthieu et L par saint Luc). Ces quatre sources sont « les premières formes écrites dans lesquelles se condensèrent les souvenirs sur la personne et l'œuvre du Seigneur dans les grands centres de propagande chrétienne, un quart de siècle environ après la mort de Jésus[2] ». Q viendrait d'Antioche, L. de Césarée, M de Jérusalem, Marc de Rome. Nos évangiles canoniques seraient le fruit d'une tendance qu'avait l'Eglise primitive d'harmoniser ses traditions.

Critique. Cette théorie présente les mêmes inconvénients que l'hypothèse précédente.

CONCLUSION

L'exégète catholique a le choix entre ces diverses hypothèses, sauf la Zweiquellentheorie telle que l'exposent les critiques, pourvu qu'il sauvegarde l'authenticité, l'intégrité, l'ordre chro-

1. Avant le décret de la C.B. certains auteurs catholiques ont admis la théorie des deux sources, par ex.: Mgr Batiffol (*Six leçons*[8], p. 66-69). Gigot, Ermoni, Mgr Barnes. La pensée de M. Lepin paraît hésitante (D. A. t. I, col. 1632 [N° 67]-1633 [N° 69]). Quant au P. Lagrange, il n'a jamais admis la théorie que comme *Workhypothesis* : Cf. R. B., 1912, p. 634-636, c'est dire qu'elle n'a jamais eu son suffrage. Camerlynck et Mgr Coppieters lui paraissent favorables, mais à examiner les choses de plus près ils ne s'écartent point de l'enseignement commun.
2. R.H.E., 1926, p. 579.

nologique de nos trois évangiles synoptiques, ainsi que l'identité substantielle du premier évangile grec avec l'évangile araméen de saint Matthieu. (Déc. de la C. B., 1re quest.)

D'une part, aucune de ces théories n'est apte à résoudre à elle seule définitivement le problème dans toute sa complexité ; d'autre part, chacune contient une part de vérité, qu'on ne saurait négliger pour obtenir une solution acceptable.

Voici celle que nous proposons après plusieurs exégètes de marque (Les PP. Lagrange, Vosté, Simon notamment.) :

1° La source principale à laquelle puisèrent les synoptiques est la catéchèse orale des Apôtres. Ceux-ci avaient reçu du Divin Maître la mission d'enseigner, non celle d'écrire. (Mt. XVIII, 19) : aussi le christianisme primitif est « la religion d'autorité, (plus que) la religion d'un livre[1]. » La parole y précéda l'écriture. On doit donc admettre que, peu après la Pentecôte, sous la pression des circonstances, les Apôtres fixèrent d'un commun accord les grandes lignes de cet évangile oral antérieur à tout autre. Ainsi s'explique aisément la similitude de plan de nos synoptiques et même, en partie, les ressemblances dans certaines suites de faits ; cela rend compte également de la facilité avec laquelle se transmirent certaines paroles du Sauveur.

2° De bonne heure, le désir de posséder par écrit une relation de l'enseignement de Jésus dut se faire jour dans l'Eglise. A examiner de près nos trois synoptiques, il semble que tous offrent des caractères qui s'expliquent mieux par l'utilisation de documents écrits[2] ». C'est peut-être à ces relations diverses que saint Luc fait allusion dans le prologue de son évangile.

3° Saint Matthieu a été le premier à publier par écrit en araméen un résumé complet de la catéchèse apostolique. Il n'est pas impossible qu'il ait procédé par étapes dans cette rédaction et qu'il ait puisé dans des notes antérieures pour composer son œuvre[3]. A-t-il eu d'autres sources écrites? Il est difficile de le dire[4]. Quoi qu'il en soit, il est indéniable que saint Matthieu

1. Huby, *L'Evangile et les évangiles*, p. 1. On voit combien fausse historiquement est la position du protestantisme qui place la Bible avant l'Eglise.
2. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. I², p. 109.
3. Cf. Lagrange, *Evangile selon saint Matthieu*, p. LVIII.
4. Cf. *ibidem.*

dépend, avant tout, de ses souvenirs personnels et de la catéchèse orale.

4° Saint Marc a écrit son évangile d'après la catéchèse de saint Pierre : c'est ce qu'atteste la tradition et ce que confirme l'examen critique du livre. Il n'est pas probable qu'il ait connu la version grecque de saint Matthieu, dont le style et la langue sont plus châtiés. Les ressemblances de fond entre les deux œuvres s'expliquent suffisamment par la catéchèse orale sous-jacente[1], d'autant que, supposée une source écrite commune, on s'attendrait à voir la similitude porter, non seulement sur le choix des épisodes, mais encore sur leur agencement. Des auteurs sérieux admettent que, dans son récit de la Passion, le disciple de saint Pierre a utilisé une source écrite[2].

5° Saint Luc venu le dernier, a eu recours, de son propre aveu, (I, 1-3) à des sources écrites et orales : l'influence de l'évangile de saint Marc et celle d'un recueil étroitement apparenté à l'œuvre de saint Matthieu nous paraissent incontestables.

6° Vient enfin le traducteur grec de saint Matthieu. Il s'est aidé certainement du second évangile pour le passage de l'araméen au grec ; peut-être même a-t-il ajouté à l'œuvre originale quelques épisodes empruntés au second évangile. Ces petites additions, qu'on ne saurait avancer à la légère, n'affectent pas l'identité substantielle de l'évangile araméen et de sa version grecque.

En résumé, la catéchèse orale, qui forme le fond de nos trois synoptiques, explique la remarquable similitude de leur plan général ; la dépendance mutuelle de Luc et du Matthieu grec par rapport à Marc, rend compte des similitudes de forme ; quant aux ressemblances dans l'ordre des faits, plus remarquable entre Marc et Luc, elles s'expliquent également par la dépendance mutuelle. Les différences de fond proviennent des documents ou des souvenirs propres à chacun, les divergences de forme se justifient amplement par le tempérament littéraire des trois écrivains. Solution complexe et nuancée d'un problème complexe.

J. Renié, s. m.

1. Simon, *Praelectiones biblicae. N. T.*, t. I, p. 72, *f.* Lagrange, *Evangile selon saint Matthieu*, p. xli ; R. B., 1932, p. 289.
2. Lagrange, *ibid.*, p. xlix ; *R.S.R.*, 1924, p. 92-93.

CATHOLICISME ET BERGSONISME

Au Luxembourg... Marcel, jeune étudiant d'une vingtaine d'années, assis sur un banc du jardin. Théodore, dans la plénitude des quarante ans, porte allègrement la soutane.

THÉODORE. — Que vous voilà songeur, mon cher Marcel ! C'est un air qui ne convient pas à ce décor tout souriant de fleurs. Voyez la joie naïve éclater autour de vous : les enfants lancent leurs balles avec de grands éclats de voix et les vieilles grand'-mères elles-mêmes ont derrière leurs lunettes l'œil pétillant de malice enjouée.

MARCEL. — C'est que peut-être ces humains ne pensent pas. Ils se laissent aller au plaisir naturel que toute vie éprouve aux caresses d'un bel été : mais il est en nous une vie plus secrète et plus riche qui nous rend vraiment hommes et qui demande recueillement et oraison.

THÉODORE. — Vous voici devenu bien philosophe ! Au reste j'aperçois sur votre banc un volume couleur pistache qui atteste de loin votre nouvelle vocation. Est-ce la cause ou l'occasion de vos méditations présentes ?

MARCEL. — C'est un livre qui me suit partout, non pas tant dans la main que dans l'esprit. Mais peut-on se défaire d'une pensée directe et vraie quand elle a pénétré en vous ?

THÉODORE. — Et pourquoi se défaire d'une philosophie aussi riche de qualités ?

MARCEL. — N'est-il pas cependant pénible de constater qu'un penseur, à bien des titres profond et sympathique, n'est pas dans

toute sa doctrine entièrement d'accord avec l'enseignement de la foi catholique ; et ne convient-il pas dès lors de rejeter complètement ce mélange d'erreur et de vérité ?

Théodore. — C'est aller, à mon sens, un peu vite. Dans un tel mélange, peut-être conviendrait-il mieux de séparer le bon, le discutable et le mauvais. Mais ne vous faites-vous pas une idée un peu simpliste d'un système de philosophie ? Sans doute est-il, en soi, une pensée coordonnée et absolument cohérente : mais c'est là bien souvent le droit plus que le fait. Il peut se trouver que telle partie ne soit pas la conséquence nécessaire de l'intuition capitale, il peut se faire aussi que d'autres développements en soient également légitimes. Enfin sur bien des points et, en apparence, essentiels, on peut sans renoncer à l'esprit d'une doctrine contester telle formule, parfois même pousser dans la logique du système un peu plus loin que son auteur, ou renforcer son œuvre de positions complémentaires.

Marcel. — C'est bien un peu à ce travail que depuis quelques semaines je me livre plus ou moins consciemment. Mais en éclairant mon effort, vous précisez du même coup un scrupule qui me poursuit. Cet effort de rajustement est-il bien admissible, bien loyal, s'il ne provient pas tant d'une exigence rationnelle que du besoin vivement ressenti d'accorder au plus profond de moi-même une philosophie que j'aime et une foi qui est le meilleur de mon être !

Théodore. — Ce scrupule vous fait honneur, il garantit d'avance la valeur de vos conclusions ; mais il me semble dépourvu de fondement psychologique et rationnel. Il est bien naturel, au contraire, que notre esprit cherche à assimiler toutes choses et à convertir les idées en sa propre substance. Vous êtes, devant Dieu et devant les hommes, un bon catholique : toute pensée qui tombe en vous y trouve ce fond préparé, vous la vivez en catholique et vous l'éprouvez comme tel. Or qui dit conscience dit synthèse : c'est donc spontanément que votre esprit confronte devant lui les vérités de la foi et les idées du siècle, cherchant à cette opération un dénouement prudent et raisonnable.

Mais cette activité naturelle de vos fonctions psychologiques correspond à un besoin plus profond, à une convergence plus essentielle, qui est au cœur des deux objets : foi et intelligence.

La foi, nous dit saint Paul, postule un « *rationabile obsequium* », elle est donc à la recherche des motifs de crédibilité, et qui les lui donnera, sinon une saine et véridique philosophie ? Mais d'autre part, comment un chrétien concevrait-il cette dernière comme séparée, fermée, ou exclusive ? N'est-ce pas plutôt un appel à la vérité totale, à la pleine possession de l'être, qui ne sont concevables que dans la lumière de la foi ? Seules (comme Henri Ghéon nous l'a si heureusement représenté d'après la doctrine de S. Thomas), Fausse Foi et Fausse Raison se rejettent et s'excluent. Le vrai philosophe chrétien connaît au contraire la vie intense qui relie dans une activité complète ces deux puissances de l'homme pour une commune quête de Dieu : « Intellectus quaerens fidem invenit fidem quae quaerit intellectum », a dit saint Augustin. S'il nous est recommandé de distinguer avec soin leur méthode et leur autorité propres, c'est pour éviter de les confondre et non pour les contraindre à s'ignorer.

MARCEL. — J'aime à vous entendre parler ainsi. Vous dissipez en moi je ne sais quelle crainte sourde qui subsiste encore dans l'intelligence de notre génération et lui donne une timidité excessive en face des questions religieuses... Mais peut-être oublions-nous là l'occasion de notre entretien ?

THÉODORE. — Ce n'est pas mon avis. Tout en parlant de la sorte, j'ai aperçu sur le banc l'ouvrage qui vous fait méditer jusque devant l'obélisque du sénateur Scheurer-Kestner. N'est-il pas question dans son titre de morale et de *Religion ?*

MARCEL. — Certes, et M. Bergson me paraît avoir éclairé ces deux réalités d'une lumière singulièrement précieuse. Mais je ne suis guère théologien, et j'aimerais savoir si les thèses de cet auteur sont justes et acceptables, et dans quelle mesure d'après vous la conscience d'un catholique peut les recevoir en sécurité ?

THÉODORE. — Votre prudence est de bon aloi. Il appartient en effet aux théologiens de préciser sur un point donné ce qui sonne net ou douteux. Mais pour que leur verdict soit plus assuré, il leur est bon d'être aussi solides sur les positions traditionnelles qu'informés sur les théories récentes. Si vous êtes inquiet du premier chef, ne le serai-je pas du second ? N'aurions-nous pas avantage à poursuivre en commun cet examen et à nous éclairer l'un l'autre ?

MARCEL. — J'aurai tout à gagner dans cet entretien. Mais ne convient-il pas de nous demander tout d'abord sur quels points exacts la pensée de M. Bergson doit être analysée avec une attention particulière ? Pour ma part, j'en vois deux : LE CHRIST et L'EGLISE.

THÉODORE. — Il y aurait certainement lieu d'en ajouter un troisième, que postulent les deux premiers, j'ai nommé DIEU. Mais je crois comme vous qu'il est meilleur de commencer par le Christ.

MARCEL. — Ce qui me trouble dans l'ouvrage de M. Bergson, c'est l'imprécision où il se tient touchant l'*historicité* et la *divinité* du Christ. Sur le premier point, il refuse de prendre parti : ce refus ne cache-t-il pas une dérobade, ou une négation tacite ?

THÉODORE. — Permettez-moi pour un moment d'être plus bergsonien que vous. L'événement historique du christianisme n'est pas contesté par l'auteur : le Christ lui apparaît tout au moins comme l'auteur des Evangiles. « A l'auteur, on donnera le nom qu'on voudra, on ne fera pas qu'il n'y ait pas eu d'auteur » (p. 256). Les lignes qui vous ont troublé sont bien plutôt celles qui relèguent loin de la philosophie « *la révélation qui a une date*, les institutions qui l'ont transmise, la foi qui l'accepte » (p. 268). Certes, on comprend assez mal le refus de l'analyse historique chez une philosophie qui « veut s'en tenir à l'expérience » et celle de la foi dans un système qui s'appuie sur « les données immédiates de la conscience » ; mais, dans l'abstrait, on pourrait dire que Bergson a raison s'il veut dire que la révélation *dans son mystère* n'est pas l'objet de la philosophie, et plusieurs sont tombés dans l'erreur pour l'avoir oublié : par ailleurs, aucune ligne de cet ouvrage ne me paraît exclure le fait de la révélation, qui permet au contraire d'en mieux saisir certaines thèses.

MARCEL. — Mais la divinité du Christ n'est-elle pas méconnue dans le passage où il est dit : « Du point de vue où nous nous plaçons, et d'où apparaît la divinité de tous les hommes, il importe peu que le Christ s'appelle ou ne s'appelle pas un homme » (p. 256). Qu'est-ce que cette divinité dont tous les hommes participent, mais qu'on ne reconnaît pas en propre au Verbe incarné ?

THÉODORE. — Sans doute la formule de M. Bergson est-elle loin d'avoir l'heureuse précision et la plénitude du dogme théan-

drique et de la théologie classique : ausi bien faut-il toujours nous rappeler que l'auteur entend se placer en dehors du domaine théologique proprement dit. La parole de M. Bergson sur la « divinité de tous les hommes », si vague soit-elle, n'est cependant pas de nature à répugner à un chrétien. Saint Pierre nous nommait, comme bénéficiaires de la grâce « participants de la vie divine » (II Petr. I. 4) et Saint Augustin nous apprend que « Dieu appelle les hommes des dieux, mais des dieux déifiés par la grâce, et non des dieux produits de sa substance »[1].

MARCEL. — Dès lors, je comprends mieux la valeur des pages consacrées par ce livre à nos grands mystiques chrétiens. Si tous les hommes sont appelés à la vie divine, au sens où le disait saint Pierre, si d'autre part la vie divine nous est donnée par la grâce du Christ, rien d'étonnant à ce que, suivant le mot de Bergson, la seule mystique complète soit la mystique chrétienne. Quand M. Bergson vient nous montrer comment le christianisme réalise pleinement les aspirations religieuses de l'homme en nous liant au Dieu d'amour et de vérité, quand il proclame en sus la concordance étonnante de tous les mystiques chrétiens et qu'il signale en eux « des imitateurs et des continuateurs originaux, mais incomplets, de ce que fut complètement le Christ des Evangiles », je crois voir la Croix du Calvaire se dresser brusquement au sommet de l'histoire, et l'intuition de M. Bergson, tout imprécise qu'elle soit encore, coïncider avec le schéma puissant où Pascal enfermait toutes ses raisons de croire :

JÉSUS-CHRIST

Avant *Après*

Comment ne pas saisir ici un témoignage éclatant en faveur de l'historicité et de la divinité du Christ ?

THÉODORE. — Je comprends votre enthousiasme, et je crois en effet que cette divinité est *implicitement* réclamée par bien des pages du volume. J'ajoute qu'il suffit pour l'établir plus nettement d'appliquer un procédé familier à M. Bergson. En effet. l'importance exceptionnelle accordée par lui au Christ dans l'histoire religieuse de l'humanité « *est telle que la différence de degré équivaut à une différence de nature* » et que cette unique

1. Cité par Georges Goyau, *Le Catholicisme*, p. 155.

source de vie divine ne saurait être appelée que le Verbe de Dieu.

Mais cette reconnaissance expresse de la divinité du Christ n'ayant pas été prononcée, la sécurité du chrétien n'est pas absolue. Nous savons, nous, de foi certaine, que c'est le même Christ qui reviendra au dernier jour juger les vivants et les morts. M. Bergson, pour s'être placé en dehors de la tradition chrétienne, n'a pas la même certitude. Son Christ, qui continue la perspective des prophètes, rien ne s'oppose à ce qu'il soit un jour dépassé lui-même par quelque nouveau prophète : de là le ton étrange de quelques appels au futur (p. 337-38) où l'on voit reparaître un messianisme insatisfait, avide également de bonheur temporel et de contemplation divine. Mais ce n'est là dans ce livre de M. Bergson qu'une ligne peu appuyée : nul doute que sur le premier point qui nous occupe, la méditation de l'ouvrage ne soit encourageante et tonifiante, tant on y sent de compréhension et souvent d'union intime avec le divin Messager de la fraternité humaine.

Marcel. — Je suis heureux de votre jugement favorable. Mais n'allez-vous point retirer votre adhésion au philosophe quand il s'agira de l'Eglise ? Sans doute l'Eglise catholique n'est-elle pas nommée dans son livre, mais il est aisé de cacher telle page qui lui est tout entière consacrée, comme celle qui traite des rapports entre la religion statique (sociale et imposée) et la religion dynamique, appel intérieur des âmes à la divinisation croissante. J'ai peur que vos réserves, si minces fussent-elles, à propos de la divinité du Christ, ne rencontrent ici une fâcheuse extension.

Théodore. — Il se pourrait. Vous avec en tout cas raison de lier les deux problèmes. La première difficulté qui nous arrête ici provient en effet du point précédent : le Christ n'étant pas défini expressément comme Dieu, tous les attributs *absolus* de l'Eglise s'en trouvent ébranlés, par exemple l'unicité de sa mission, et l'infaillibilité de sa doctrine. Mais un autre problème se vient greffer sur celui-ci : *la seule unité religieuse* pour M. Bergson, *c'est la société ouverte, indéfinie, l'humanité.* Dès lors l'existence d'une Eglise comme lieu privilégié des avances divines paraît à peu près inutile, sinon comme une concession accordée aux cultes statiques par la politique avisée des mystiques.

Marcel. — N'y a-t-il donc aucun moyen de résoudre cette opposition manifeste ?

Théodore. — Je ne dis pas cela : mais ici sans sortir peut-être du système, il sera bon de le prolonger et de le préciser dans notre sens. Peut-être démontrerons-nous que l'Eglise catholique avec tous ses attributs n'est pas inconcevable dans une perspective bergsonienne.

Marcel. — Je le souhaiterais ardemment.

Théodore. — Nous avons déjà vu l'importance capitale, et en définitive unique, qu'a pour notre auteur l'intervention du Christ dans l'histoire humaine. Il ne s'est pas contenté de réaliser pleinement les valeurs religieuses de l'homme, engourdies jusqu'alors ; il a orienté sur sa voie toutes les générations futures. Depuis son apparition, toutes les âmes ferventes, les grands mystiques, les vrais religieux, se sont insérés après lui dans la même chaude prière sans que l'époque où le pays aient apportés entre elles la moindre divergence d'attitude. *Il y a donc* — ajouterai-je — *depus son apparition une réalité spirituelle capable de le continuer et de le présenter, de l'offrir perpétuellement aux âmes : cette réalité c'est l'Eglise.*

Marcel. — Sa croissance, en effet, correspond bien à la voie de « *contagion mystique* », telle que l'a décrite Bergson comme le second moyen de sauver l'humanité : on croit voir dans sa peinture l'essaimage laborieux et enthousiaste des chrétientés pauliniennes ou des missions contemporaines. Mais si nous sommes sûrs de bien posséder par le dépôt divin la source même de la religion dynamique, comment expliquer que l'Eglise prenne parfois aux yeux des hommes ce caractère de chose arrêtée, de religion statique, qui blesse tant les incroyants ?

Théodore. — C'est que, Bergson lui-même nous l'indique, la religion statique ou, pour l'appeler par son nom, la religion *païenne* est immanente à l'homme. Ses idoles de chair, avant d'en peupler l'univers, l'homme les façonnait en lui, en adorant sa propre chair. La grâce du Christ nous permet de connaître Dieu *en esprit et en vérité*, mais nous ne savons pas lui demeurer fidèles : beaucoup de chrétiens n'ont que bien imparfaitement « dépouillé le vieil homme » qui reparaît çà et là dans nos actes. Aussi chacun de nous ajoute par sa faute son inertie propre au dynamisme de l'Eglise, mais ce n'est que par défaillance envers le commun idéal, conservé dans les dogmes et dans les vertus des saints.

Marcel. — Mais du fait même que l'Eglise est un corps, un organisme, ne la définissons-nous pas comme une société close, et le statique pourchassé dans chacun de nous ne s'épanouit-il pas librement dans cette communauté fermée ? Ce caractère fini et limité de l'Eglise n'apparaît-il point dans la devise : « Hors de l'Eglise point de salut » ?

Théodore. — Que M. Bergson le pense ou non, je n'en sais rien. Cela ne paraît point impossible, quand la grande majorité des protestants et de nombreux catholiques eux-mêmes se font de l'Eglise du Christ une idée aussi rabougrie. Mais tel n'est pas l'avis des Pères, des Docteurs et de toute la tradition chrétienne. Non, l'Eglise n'est pas une société fermée. En droit, elle s'applique à l'humanité de tous les temps et de tous les lieux, puisque le Christ est mort pour tous les hommes, en fait, tous ceux qui adhèrent à la volonté du Père et au sacrifice du Fils dans l'amour de l'Esprit sont, consciemment ou non, dans l'âme de l'Eglise. Quant à son corps, si l'Eglise le développe et l'organise suivant un plan institué par Jésus-Christ lui-même, c'est afin de pouvoir crier plus haut et plus loin ce message universel, et pour répercuter dans le double infini de l'espace et du temps la Bonne Parole semée un jour par le Dieu-homme sur les chemins de Galilée. « L'Eglise — a dit Bossuet — c'est Jésus-Christ répandu et communiqué. »

A la philosophie bergsonienne qui nous définit avec justesse les exigences d'une religion spirituelle, un chrétien ajoutera donc un acte de foi explicite en l'Eglise catholique qui est le corps du Christ et sans laquelle seuls quelques privilégiés pourraient avoir la vision confuse d'une gloire à laquelle tous ont été appelés. Par l'Eglise nous évitons de reformer une société close d'initiés et de théosophes, et nous pouvons voir resplendir sur les plus humbles esprits, comme celui du curé d'Ars, l'intelligence merveilleuse de l'ordre et de la charité.

Cet acte de foi étant accompli, nous pouvons désormais accueillir les suggestions de la philosophie bergsonienne pour nous mener sur le chemin de l'Espérance, cette grande vertu théologale...

Marcel. — Que les théologiens ont si peu étudiée ! Heureusement qu'il y a le désespoir, sans quoi son nom ne retentirait guère dans la chaire chrétienne ! — Mais je m'excuse, mon cher Père, de cette sortie un peu vive : tout ce que j'ai lu sur l'Espé-

rance, je le tiens de Charles Péguy, qui sans doute le devait lui-même à Bergson.

Théodore. — Au catéchisme de sa mère également, soyez-en sûr, mon cher Marcel. Sans doute l'espérance, la « liberté » bergsonienne, est-elle au cœur même de notre grand poète, mais comme il a su opérer avec art cette synthèse à laquelle je vous conviais tout à l'heure ! Il trouvait un présent royal, il en a fait, nouveau mage, une offrande au Dieu des bergers. L'élan vital, cette belle perspective de progrès, ce souffle de conquête qui, dans l'*Evolution Créatrice* se traduisait en confiance émouvante dans le destin de l'homme, cela suffisait à Péguy pour retrouver au fond de lui l'espérance *chrétienne*. Que dirions-nous, maintenant que Bergson offre à l'humanité un Dieu d'amour qui la soutient et qui l'attire, et qu'il nous la peint tout entière marchant à sa rencontre sur les traces du Christ ! Mais l'espérance de Péguy transcende néanmoins l'espérance de Bergson.

Marcel. — Oui, c'est vraiment le don céleste, la vertu théologale qui pénètre et qui épanouit du dedans nos pauvres vertus humaines. « Le Porche du mystère de la deuxième vertu », quelle nourriture pour nos âmes ! et comme il se relie bien à la « note sur M. Bergson[1] ». L'une est pour ainsi dire l'ombre portée de l'autre sur le plan de la Révélation, et de la Grâce. C'est que Péguy pensait en chrétien, qu'il n'oubliait ni l'Eglise, ni son message. Comme lui nous savons donc que l'Eglise est immortelle, que les portes de l'Enfer ne prévaudront pas contre elle. Nous savons que les pièges de la nature n'auront pas raison de sa flamme, nous savons que le dynamique aura toujours *en elle et par elle* le dernier mot sur le statique. Et, pour employer la belle figure de l'arbre que Péguy trouve également dans l'Evangile et dans Bergson, nous savons bien qu'il y a du bois mort, trop de bois mort dans l'Eglise de Dieu, mais nous savons aussi que le bois mort n'envahira pas l'arbre et que toujours, même aux rameaux flétris, bourgeonneront, rejailliront les Saints. Telle est à mon avis l'*Espérance chrétienne*, qui vaut pour chacun de nous, qui vaut peut-être plus encore pour l'ensemble du corps mystique, l'Eglise de Jésus-Christ !

1. Et à la « Note conjointe sur M. Descartes » où se trouvent les vues les plus pénétrantes sur la philosophie bergsonienne et sur la vertu chrétienne, cf. en particulier *Œuvres*, t. IX, p. 116-126.

THÉODORE. — Si vous parlez comme un théologien, en y ajoutant l'enthousiasme, je n'aurai plus qu'à vous céder ma chaire. Avec un tel avocat, qui ne gagnerait sa cause, surtout devant un jury favorable ! Nous voici donc arrivés à la conclusion suivante : le livre qui vous préoccupe *peut* conduire, par une mise au point opportune et un développement de ses propres principes, à la divinité de Jésus-Christ. Il n'offre aucun obstacle insurmontable en ce qui concerne l'Eglise, bien qu'il nous oblige à compléter ses perspectives par un acte de foi dans l'authenticité et la sécurité de sa mission divine.

MARCEL. — N'est-il donc pas temps de conclure et que désirez-vous de plus ?

THÉODORE. — Je vous disais en débutant qu'aux deux points soulevés par vous-même, le Christ et son Eglise, j'en ajoutais un autre susceptible de retenir également notre attention, à savoir DIEU. Le Dieu de Bergson est-il bien le Dieu traditionnel de la Bible et de la théologie chrétienne ? Les voies proposées pour L'atteindre sont-elles efficaces et suffisantes ? Voilà les deux graves questions qu'il nous faudrait encore résoudre.

MARCEL. — La première ne me paraît pas douteuse.

THÉODORE. — Et pourtant, ce Dieu qui nous trouvons en nous-mêmes, au plus caché de notre conscience, n'est-il pas un reflet de notre propre émotion, une illusion subjective, à tout le moins un pur produit de notre esprit ?

MARCEL. — Ce serait oublier que pour Bergson Dieu est non seulement amour, mais L'AMOUR, une source d'action si forte et si féconde qu'elle est incommensurable avec notre propre capacité humaine : voyez ce que l'auteur (entre autres textes) dit de l'action des grands mystiques, véritable geste de Dieu à travers des créatures bornées de toutes parts. En outre, ce Dieu n'est pas uniquement immanent à la conscience humaine : il est l'impulsion secrète qui met en branle l'univers, l'élan même de la vie et sa source la plus intime. Mais j'y songe : ce dernier point heurterait-il l'idée classique de Création ?

THÉODORE. — N'ayez crainte : la critique bergsonienne du « *néant* » n'a pour un thomiste averti rien de vraiment inquiétant, ni même de profondément inédit. Dieu ne fait rien sortir du néant, mais tout de Lui-même. La création est donc le rapport de l'univers à Dieu ; la Somme est sur ce point catégorique,

et dans plusieurs travaux récents on l'a rappelé avec force. Montrer que le moteur de cette création est essentiellement Amour, c'est faciliter aux chrétiens le sens de ce profond mystère qui est à l'origine du monde et de la vie.

Marcel. — Continuez, mon Père, et nous pourrons bientôt ranger Bergson parmi les docteurs de la Foi !

Théodore. — Vous n'êtes pas sérieux. D'ailleurs mon dernier trait sera moins favorable.

Marcel. — Sur la connaissance de Dieu ? Allez-vous reprocher à notre auteur d'avoir admis la voie directe et apporté par là au témoignage de tous nos grands mystiques une nouvelle autorité ?

Théodore. — Il y aurait beaucoup à dire sur ce point. Certes la voie mystique nous ouvre quasi expérimentalement l'intimité divine ; mais la prise qui en résulte n'est que momentanée et incertaine, et quasi incommunicable. Elle est en outre le fait du petit nombre. Vouloir, comme M. Bergson, abandonner ici toute démarche rationnelle, faire fi des preuves classiques, c'est priver de toute lumière en cette question capitale l'énorme majorité. L'Eglise, qui demande à ses fidèles une foi éclairée, ne saurait se priver des secours normaux de l'intelligence humaine : elle l'a prouvé à maintes reprises, en définissant au concile du Vatican les vérités métaphysiques essentielles comme accessibles à la raison, et tout récemment encore en condamnant un livre généreux qui méprisait imprudemment les preuves rationnelles de l'existence de Dieu.

Marcel. — Pascal n'avait-il pourtant opposé déjà le Dieu des philosophe et des savants à celui d'Abraham et de Jacob ?

Théodore. — Il n'empêche que le sien se prouve par le spectacle du monde et les considérations scientifiques.

Marcel. — Mais ces preuves métaphysiques ne sont-elles pas, de leur côté, le propre d'une petite élite ? Kant assure, dans une célèbre Préface, qu'on pourrait les mettre au rancart sans troubler aucune conscience.

Théodore. — N'en croyez rien. Sans doute ont-elles pris dans le jeu des écoles une allure hermétique. Mais toutes répondent à des attitudes réelles, naturelles, de l'esprit humain. Il ne faut pas être grand clerc pour reconnaître, en soi ou hors de soi, le ressort dialectique qui lie le contingent au nécessaire, ni pour con-

clure de l'ordre de l'univers au Dieu du Vicaire savoyard. Au reste, les preuves traditionnelles sont en train de se refaire un nouveau visage, simple et nu, suivant le style de l'époque : nous les voyons déjà serties dans la scholastique récente, avant peu elles retrouveront l'audience de l'opinion.

MARCEL. — Croyez-vous donc qu'il faille renoncer à chercher Dieu dans la conscience humaine, et ne trouve-t-on sa trace que dans l'ordre de la matière ?

THÉODORE. — Telle n'est pas, à coup sûr, la pensée de l'Eglise. La considération de l'homme, les preuves tirées de l'ordre moral ont, depuis les premiers Pères, toujours obtenu d'elle une audience favorable. Analyser la raison pure, la volonté profonde, montrer d'un même coup leur force et leurs limites, trouver en chacune le postulat implicite qui permette à la recherche de conclure, à l'action de « boucler » — l'Eglise a toujours encouragé une telle attitude que le cardinal Deschamps allait jusqu'à baptiser « la méthode de la Providence » et qui certainement est tout à fait conforme aux exigences particulières de la philosophie chrétienne.

MARCEL. — La philosophie chrétienne... Quel hommage à M. Bergson que de prononcer ce mot à l'occasion de son volume ! Mais comment concevoir un système qui soit digne de cette formule ?

THÉODORE. — Un système où se fondraient les preuves rajeunies de la métaphysique aristotélicienne et l'analyse pénétrante de notre propre conscience ; un système qui prendrait mesure du monde et de l'homme pour atteindre au Dieu créateur et qui marquerait en creux par la plainte de la nature blessée la place du Dieu rédempteur. Quel but plus élevé pourrait-on proposer, mon cher Marcel, aux jeunes philosophes de votre génération ?

MARCEL. — Il y faudrait beaucoup de foi, d'intelligence et d'amour.

THÉODORE. — Mais que ne peut-on espérer de l'élite du peuple fidèle en un temps où les non-baptisés écrivent comme Monsieur Bergson !

PIERRE MESNARD.

SUGGESTIONS PASTORALES

LA GRANDE PRIÈRE

Oh ! combien pénible, ce spectacle ! Il ne peut le supporter, il ne peut le comprendre, le pauvre prêtre... Dans son église, il y a du monde, on vient toujours nombreux à la grand'messe du dimanche (moins nombreux cependant qu'à la messe de 11 heures). Mais cette manière d'y assister...

Un ténor retentissant clame les mélodies du *Kyrie*, et les voix claires des choristes répondent. Mais tout ce peuple, toute cette foule ? Muets ? Muets comme des morts... Qui donc seulement « suit sa messe » ? Quelques femmes à peine ont des livres. Pour certaines, la pompe des grand'messes trouble la piété et gêne le recueillement ; elles préfèrent égrener leur chapelet derrière un pilier. Les hommes regardent, attendent... Les jeunes gens chuchottent en se poussant du coude. Les choristes elles-mêmes bavardent entre les versets. Les enfants, les terribles garçons surtout... sur eux ne disons rien...

Enfin, l'instant de la communion arrivé, chacun s'asséoie stoïquement avant même parfois que le prêtre ait achevé de prendre le Précieux Sang. Personne n'a l'idée, évidemment, que quelqu'un puisse communier à une messe chantée. La messe du dimanche est fixée à 10 heures, ce qui pratiquement, en raison du jeûne, interdit à tout chrétien de participer pleinement au sacrifice de la Victime.

Muets, ces chrétiens sont donc sans appétit... comme des morts...

D'où, je conclus :

Il est urgent de rendre aux fidèles le sens de la messe solen-

nelle, de leur faire *sentir* la théologie et la liturgie de la Grande Prière.

Résolument, posons comme idéal à atteindre :

La grand messe
Où tous chantent,
Où tous communient,
Où tous prient[1].

Soyons réalistes. Cette formule représente un idéal. N'ayons pas l'illusion de l'atteindre en quelques jours. Cependant il faut y viser, il faut en rêver. Pour obtenir très peu, il importe de désirer immensément, il est nécessaire de fixer très haut le but.

Tous communient

La question se pose avec violence pour le théologien et pour l'homme d'action. D'un côté, les fidèles ont le besoin pressant de communier, et d'autre part, ils devraient assister à la grand'-messe plutôt qu'à toute autre. Or cette messe est à 10 heures. C'est la messe paroissiale, c'est la messe où l'on prêche, la messe chantée enfin, c'est-à-dire la messe en pleine valeur liturgique. Et par une inconséquence incompréhensible, cette messe plus solennelle que les autres est celle où il est pratiquement interdit de communier. Le concile de Trente n'avait-il pas recommandé de communier à chaque messe ; est-il logique de laisser le prêtre seul participer au repas qui suit le grand Sacrifice ?

Je sais que la réponse est facile : qu'on vienne communier à une messe matinale et qu'on assiste plus tard à la grand'messe.

Cette solution parfaite présente malheureusement des obstacles insurmontables, difficultés pratiques et objections de principe.

Difficultés pratiques. — Combien ne voudront pas assister à deux messes. Combien seront vraiment gênés parce qu'ils demeurent loin de l'église, ou sont infirmes. Combien se heurteront à une impossibilité réelle, à cause de leurs parents, de leur mari, de leur métier quelquefois. Il suffit de compter les personnes qui, *en fait*, auront la facilité ou la dévotion d'entendre deux messes chaque dimanche.

1. Je m'excuse de cette formule. Chanter, communier, c'est déjà prier. En disant : tous prient, je veux parler de prière vocale ordinaire.

Objections de principe, assez graves à notre avis. Les personnes très pieuses qui ont communié à la messe de 6 heures reviennent à 10 heures ; elles ne veulent pas manquer la messe paroissiale : parfait. Dans les communautés religieuses, un jour de fête, après la messe de communion est réservé le temps de la grand'messe : très bien encore. Mais ne voyez-vous pas là une vraie confusion du point de vue doctrinal ? Il y a deux sortes de messe : la messe de communion et la grand'messe ! Il y a donc entre grand'messe et messe basse une autre différence qu'une différence de degré dans la solennité. La grand'messe devient une « cérémonie spéciale », de nature à part relativement à la messe de communion[1] !

Mais peut-il y avoir une messe qui ne soit pas une messe de communion ? Les théologiens estiment que la communion est *au moins* partie intégrante du Sacrifice. La messe est solennelle ou non solennelle, mais toute messe est *par nature* un Sacrifice où l'on peut communier.

Que penseriez-vous d'un prêtre qui se refuserait formellement, sous un prétexte quelconque, à distribuer le corps du Christ au cours de sa messe ? Cela friserait à l'erreur théologique. Or, en fait, nous aboutissons presque à cette inconséquence.

Pratiquement, que doit répondre un directeur de conscience à la question ainsi posée : « Mon Père, je ne puis assister à deux messes, vaut-il mieux venir à une messe basse pour communier, ou à la grand'messe afin d'écouter le sermon ? » Pour nous, c'est un dilemme insoluble.

D'ailleurs, il n'est peut-être pas plus logique pour le fidèle d'assister à deux messes le dimanche qu'au prêtre de biner ce même jour. Biner est interdit (non licet sacerdoti pluries in die celebrare) à moins d'indult apostolique ou de permission de l'Ordinaire (Canon 806) ; encore, l'Ordinaire peut-il donner cette permission dans le cas seulement où une notable partie des fidèles ne pourrait assister à une messe unique (même canon). Dès lors peut-on considérer comme un idéal la pratique d'entendre deux fois la sainte messe le même jour ? L'esprit de l'Eglise

1. Je relève dans un concours écrit de catéchisme cette phrase sans en toucher une lettre : « Les trois grandes parties de la messe sont l'ofertoire l'élévation du sainte hostie et la communion spirituel ». La communion *spirituelle!* Cet enfant pouvait-il comprendre la profondeur douloureuse de ce mot ?

n'est-il pas qu'il y ait une seule paroisse sur chaque partie distincte du territoire (canon 216 et 1), une seule église spéciale à la paroisse, un seul pasteur, une unique « *messe paroissiale* ». Et à cette unique messe paroissiale, assisteront en principe tous les paroissiens, et c'est à cette messe qu'ils devraient communier.

Avec la pratique de la messe solennelle tardive, les coutumes les plus fantaisistes paraissent toutes naturelles.

Que dire de la coutume si généralement admise de fixer les messes de mariage à 11 heures, et de remplacer la communion par la vanité d'un luxe tout païen. Choses tristes sur lesquelles il faut garder le silence. Mais voici : dans telle paroisse, une seule messe est dite les dimanches ordinaires. Les personnes de piété vont recevoir à 7 heures l'Eucharistie donnée en dehors de la messe évidemment. A part cette raison pratique et décisive que l'unique messe à 9 heures ou à 10 heures peut attirer plus de monde qu'à 7 heures, je ne vois pas comment la théologie pourrait justifier cette anomalie d'une messe sans communion précédée d'une communion sans messe. La raison pratique est décisive, je le répète, car l'assistance à la messe est obligatoire et la communion ne l'est pas. Mais le curé qui par charité pour son peuple organise ainsi les offices doit comprendre qu'il agit non en vertu des principes doctrinaux, mais par condescendance (très juste et louable d'ailleurs) et que ce cas est une véritable anomalie à approuver uniquement parce que la « thèse » est impossible.

Seulement, j'en reviens à mon idée, dans la même paroisse, le curé bine un jour de fête, le 15 août par exemple. Beaucoup viennent à la première messe pour communier et reviennent à la grand'messe ; cette première messe ajoutée à la grand'messe est donc à peu près inutile, si ce n'est pour *rendre la distribution de l'Eucharistie plus solennelle et plus recueillie.* La grand'-messe reste donc, cela reste définitivement fixé, *la messe où l'on ne peut communier.* Anomalie qui revient à l'anomalie précédente : on sépare la communion de la messe. Ce cas, ainsi compris, montre l'inconséquence de l'habitude d'assister à la grand'messe sans communier après avoir entendu une première messe où l'on récite les actes avant et après la communion, où l'on dit maintes prières de caractère privé et où communier absorbe toute l'atten-

tion. N'est-ce pas faire œuvre de saine théologie que de ramener dans le même office les diverses parties de la messe, je veux dire l'attention des fidèles à ces différentes parties ?

Conclusion : la perfection à atteindre, c'est l'unique messe paroissiale où tous les fidèles communient sans avoir à venir à une autre messe.

Nous sommes loin de cette perfection.

Peut-on essayer un effort en ce sens ?

Oui et théoriquement, deux solutions s'offrent aussitôt.

Première solution. — Si l'on ne communie pas à la grand'-messe, la raison est dans la loi du jeûne eucharistique. L'Eglise pourrait-elle modifier cette loi ? Il serait loisible d'envisager l'obligation du jeûne 2 heures ou 3 heures avant la messe au lieu de le commencer à minuit. L'Eglise prendra-t-elle un jour cette décision ? Ce jour peut-il être prochain ? Qui le dirait ? La loi du jeûne eucharistique est une tradition très ferme dans notre liturgie catholique ; une modification de cette importance bouleverserait tous les esprits. Supposez qu'on réalise cette révolution, les fidèles s'y accoutumeront avec peine, certains prêtres bouderont longtemps, comme on a fait, comme on fait aujourd'hui encore pour le précepte de la communion à 7 ans.

Autre solution. — Prenons donc la législation canonique actuelle : le jeûne depuis minuit est exigé avant la communion. Une seule chose reste possible : fixer la messe paroissiale, la grand'messe, celle où tout le monde chante, où tout le monde communie, à une heure très matinale : 7 heures ou 7 heures 30 m. Les autres messes, à 5 h. ou 6 h., puis à 8 h., 10 h., sont dites pour la commodité des fidèles empêchés à 7 heures, c'est-à-dire des personnes travaillant très tôt ou au contraire des malades contraints d'attendre une heure tardive. Mais *la messe* de la paroisse est à 7 heures.

Tout le monde se récrie :

— Cette disposition est impossible.

Elle est possible, je l'ai vu réalisée à Notre-Dame Saint-Alban, à Lyon. Presque tous les fidèles assistent à cette messe paroissiale à 7 heures : chant, prédication, communion distribuée aux trois quarts des assistants : une vision de la communauté des premiers âges.

En vérité, cependant, ce sera bien difficile presque partout. Pourquoi ? Ne parlons pas des paroisses de campagne, souvent sans curé. La question ne se pose guère que pour les églises où plusieurs messes sont dites chaque dimanche. Mais quels obstacles ici encore. La tradition, les habitudes... Le peuple (et le clergé) n'ont pas l'idée qu'on puisse faire autrement que ne le comporte l'usage actuel. Les objections seront écrasantes. Comment obtenir l'assistance à une messe matinale d'une bourgeoisie éprise de ses aises et désireuse de faire briller ses toilettes au soleil de 10 heures ? Comment exiger des enfants ce lever encore plus matinal que celui des jours de classe ?

Et ce vide que causerait pareille disposition ? Que feront nos chrétiens et surtout nos enfants de 8 heures 30 à midi ? La grand'messe constituait si bien le programme idéal de fête occupant le meilleur moment de la matinée, dans une communauté surtout.

Inutile de répondre à ces flèches multiples. Chaque pasteur doit se rendre compte dans sa paroisse des possibilités et les utiliser à propos pour viser à l'idéal. Remarquons : nous ne supprimons pas pour cela la messe de 9 heures ou de 10 heures ; nous transposons seulement et faisons une simple messe basse de cette messe trop tardive pour avoir les honneurs des solennités liturgiques ; nous insistons pour que tout le monde vienne à la grand'messe matinale. Si nous privons de la messe solennelle quelques personnes attachées à leur paresse ou à leur vanité, nous l'offrons à des personnes de condition modeste qui le méritent mieux peut-être, à des servantes, à des mères de famille occupées par le ménage à 10 heures... Surtout nous relevons considérablement le niveau religieux si plusieurs veulent comprendre, sentir cette beauté du Sacrifice Parfait, parfait dans sa liturgie, ses cérémonies, parfait dans sa participation eucharistique...

Quant à occuper le temps laissé libre avant le repas, nos catéchismes, nos œuvres multiples, ne demandent pas meilleure occasion de jouer un peu des coudes. Dans un Séminaire par exemple, quel programme délicieux à imaginer : après la messe de 7 h. 30, déjeuner à 8 h. 30, récréation, chant au chœur de Sexte et de None, cours d'instruction religieuse ou de musique sacrée, etc...

Le parti le plus sage ne serait-il pas de faire l'essai de cette

disposition à l'occasion d'une fête un peu spéciale : journée liturgique, journée de chant grégorien, kermesse grandiose de caractère nettement paroissial, clôture de retraite, etc...? Après un ou plusieurs essais de ce genre, on jugerait mieux du succès possible de la « thèse » dans la paroisse.

*
* *

Que penser de tout ceci ? L'idée est fascinante, n'est-ce pas ? C'est un grain jeté au vent. Où tombera-t-il ?

2° *Tout le monde chante*

Les concerts, les solos, les exécutions soignées par les scholas, c'est de *l'art religieux*. Le chant par tous, c'est de *la prière*.

La messe est une prière. La foule doit prier, doit chanter.

La beauté, d'ailleurs, de ce chœur à l'unisson d'un groupe compact où cent voix se heurtent dans une impression de grandeur un peu confuse !

Comment atteindre ce but ? Hélas ! oui, comment atteindre ce but ?

Bien des moyens peuvent s'affrir : la chose vaut la peine qu'on essaie avec ténacité pendant longtemps, très longtemps... On doit arriver...

Un procédé qui s'impose est d'abord de former les enfants, de les faire chanter aux offices. Pour cela, un manuel parfaitement conçu à cet effet est indispensable. Nous allons y revenir.

3° *Tout le monde prie*

Chanter, c'est prier ; mais les fidèles ne chantent pas constamment ; il convient qu'ils suivent les prières, que le prêtre chante seul (oraison, épître, évangile, préface, etc...) ; il convient qu'ils s'unissent en célébrant durant les moments de silence[1].

Prier non pendant la messe, mais prier les prières mêmes de la messe, par conséquent.

Le tout est de l'obtenir et d'obtenir d'abord que chacun ait un livre. Les hommes ont souvent le respect humain de sortir

1. D'ailleurs les fidèles se contentent si souvent d'une messe basse, hélas !

un livre de la poche ; les enfants n'y pensent pas : les femmes mêmes parfois n'ont pas de missel. Nous prêtres, songeons à le dire à nos fidèles, à le leur répéter, à les ennuyer de cette recommandation : « Ayez un livre ; suivez votre messe ! »

Le point où doivent porter surtout nos efforts est évidemment la formation de l'enfant. Si nous arrivions à lui donner l'habitude de « lire sa messe » !

Il le faut.

Les catéchistes ont compris la nécessité d'expliquer la messe et un peu partout, je crois, ils apprennent aux enfants à suivre les différentes phases du saint Sacrifice. Peut-être pourrait-on donner comme modèle l'organisation qui imposerait aux enfants le jeudi une messe basse expliquée, le dimanche la messe paroissiale où ils chantent. Les Revues spécialisées et les traités de Pastorale ont indiqué des méthodes pour obtenir le maximum de rendement. Ils ont dit comment rendre vivantes et variées ces explications, comment rompre la monotonie par un cantique, comment enseigner peu à peu la signification des ornements, des rites et des objets sacrés.

La question qui préoccupe certains reste la question du manuel. Vos enfants doivent avoir un manuel entre les mains et tout votre travail se résume en définitive à leur apprendre à se servir de leur manuel. Encore faut-il que ce manuel soit bien fait ! Il en existe des quantités aujourd'hui et de très beaux. Je sais cependant des prêtres qui ne peuvent se décider à en adopter aucun...

Quelles sont donc les qualités du missel idéal ?

D'abord qu'il ait une valeur théologique et liturgique réelle. Le plus simple est qu'il traduise simplement le texte officiel. On édite actuellement des paroissiens pour enfants vraiment délicieux et leur texte inspiré des textes liturgiques est parfaitement adopté à la mentalité de leur âge. Toutefois, ils ne sont pas sans défauts. Ils coûtent un peu cher et surtout, nous trouvons préférables à leurs jolies prières le mot à mot de l'Ordinaire de la messe :

Parce que c'est la prière de l'Eglise ;

Parce que aussi l'enfant n'aura pas à changer de missel une fois grand, lorsque le paroissien des petits lui paraîtra naïf. Déjà il aura l'habitude de ces formules qu'il continuera à réciter en

les comprenant mieux. D'ailleurs, si on en fait la traduction avec soin ; les textes liturgiques parlent vite aux enfants. Quoi de plus clair :

« Prenez, ô Père saint, Dieu tout Puissant et éternel, cette hostie toute pure ; je vous l'offre, moi, votre indigne serviteur, à vous mon Dieu... » (Suscipe Sancte Pater.)

Jésus qui, la veille de sa passion, prit du pain dans ses mains saintes et vénérables, leva les yeux au ciel... (Qui pridie.)

« Délivrez-nous, s'il vous plaît, Seigneur, de tous les maux passés, présents et futurs... » (Libera nos quaesumus.)

Nos prières du matin et du soir, avec leurs actes de foi, de remerciement ou d'offrande n'ont pas cette limpidité !

Le manuel que nous rêverions constituerait une véritable méthode pour apprendre à suivre la messe et serait édité comme suit :

Une première édition (1er degré) renfermerait uniquement l'Ordinaire de la messe, donné dans un carnet solide d'une cinquantaine de pages. Le prix devrait en être insignifiant pour permettre à tous de l'avoir aisément. Le latin reproduit pour les réponses du servant et pour les parties chantées (Gloria, Credo...), les syllabes étant séparées par un trait d'union pour faciliter la lecture :

Glo-ri-a in ex-cel-sis De-o...

Latin et français seraient imprimés en TRÈS GROS CARACTÈRES ; voilà un point capital de notre missel, on n'imprimera jamais assez gros pour les enfants et les gens du peuple. On ajoutera quelques gravures dans le but surtout d'aider l'enfant à se retrouver. Enfin (innovation intéressante), qu'on mette dans la marge des numéros permettant au catéchiste d'indiquer rapidement la ligne à trouver. De la sorte, à la grand'messe surtout, il suffit de rappeler à l'offertoire ou au canon : « numéro 24, numéro 35 » ; ils ont un point de repère et cette simple indication les éveille de leur torpeur. A la messe basse expliquée, on fera dire à haute voix une partie des prières : par exemple à l'Offertoire : celle de l'offrande du pain ou celle à la Trinité. Ou bien le catéchiste lit lui-même seul presque toutes les prières que les enfants suivent des yeux. Ce dernier procédé un peu monotone est excellent si on en use avec discrétion, ainsi, l'attention

de l'enfant n'est pas absorbée par l'exercice matériel de lecture. Résumons : manuel très bon marché, au texte strictement liturgique, avec des points de repère dans les marges et *surtout imprimé en caractères d'affiche.*

A notre connaissance, rien n'existe encore répondant parfaitement à cette formule. Les autres éditions (2e et 3e degrés) ne feraient que reproduire le texte du 1er degré dans la même disposition typographique (pour l'habitude du regard) et ajouteraient différents éléments. Le 2e degré ajouterait 1 ou 2 ou 3 fascicules, au choix de l'acheteur, contenant :

1° Des prières pour la confession, la communion, les autres sacrements ;

2° Les vêpres du dimanche, de la Sainte Vierge, des fêtes, l'O Salutaris, le Tantum ;

3° Des cantiques.

Le 3e degré aurait l'office des dimanches, des fêtes et les communs.

Ainsi serait résolu l'objection de plusieurs :

Si vous nous donnez une méthode pour *la messe seule,* l'enfant devra porter un second livre pour les cantiques ou pour les vêpres ou pour se confesser.

Avec le 3e degré on aurait un manuel presque complet, mais en attendant d'acquérir ce livre assez volumineux et cher, on se contenterait d'avoir le 1er degré. Ce tout petit manuel pourrait être propriété de la Paroisse et non des enfants ; il resterait à l'église, ce qui dispenserait beaucoup de petites têtes de l'oublier à la maison. Ce serait l'abécédaire qu'on laisse plus tard pour le livre de lecture.

***

Voici donc une nouvelle suggestion.

Ce n'est qu'un grain encore jeté au vent, mais ajoutons que nous sommes décidés, si la Providence nous le permet, à réaliser ce missel, le 1er degré pour l'instant du moins. Nous demandons seulement : qu'on nous promette un très fort tirage pour réduire le prix à presque rien, qu'on nous prodigue conseils et critiques, *mais avant l'exécution* du projet. Qu'on nous dise en particulier ce qu'on voudrait voir, en plus de l'ordinaire de la messe, dans le 2e degré et si l'on désire absolument certaines

choses dans le 1er degré comme l'O Salutaris, les Vêpres du Dimanche...). Ceux qui nous le demanderont recevront 2 pages d'épreuve qui leur permettra de juger « de visu ». Et ainsi naîtra un missel nouveau (encore un, oui !) mais si différent de tous ses ancêtres, ne serait-ce que par son impression aux caractères 3 ou 4 fois plus gros... et inspiré par une seule pensée d'apostolat populaire...

Ces idées ne sont-elles que des chimères ? Ou bien sont-elles d'une petite utilité pour nous aider à dire la grand prière ? Dieu le sait.

Mais, ce que nos lecteurs savent déjà, c'est la négligence avec laquelle a été écrit le présent appel. On dirait un rapport griffonné entre deux batailles. Les considérations théologiques se mêlent aux détails pratiques ; la concision du style est brutale et surtout pourquoi associer ces deux idées différentes de messe solennelle avec communion et du manuel tout nouveau ?

Un peu de réflexion fera cependant sortir la lumière de ce brouillon. Beaucoup comprendront que la question de suivre la messe est la même que la question de communier, car la communion est la participation officielle au Sacrifice et le manuel désiré habituerait les enfants (et tous les fidèles) à réciter en guise de préparation et d'action de grâces les textes de l'ordinaire eux-mêmes, ceux que le prêtre récite à l'exclusion de tout autre.

Ces pages rapides, qui voudraient être des pages de Pastorale et ne cherchent pas d'autre appui que la bonne théologie, s'efforcent uniquement d'éclairer cette beauté du Sacrifice Parfait, de la Grande Prière.

Victor Sarat,
docteur en théologie,
vicaire à Barcelonnette (Bases-Alpes).

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

CHRONIQUE DES QUESTIONS MISSIONNAIRES ET COLONIALES

(*Fin.*)

III. Quelques livres

1° *L'Orient et nous*[1].

M. Léopold Levaux nous donne un des meilleurs ouvrages qui aient paru en ces dernières années sur cette question essentielle et si débattue des rapports de l'Orient et de l'Occident. Certes la position très hardie prise par le distingué professeur de l'Université de Liége ne lui amènera pas que d'enthousiastes adhésions ; mais ce volume aussi fortement pensé que remarquablement documenté pourra être la base d'innombrables réflexions et discussions. A ce titre, il mérite tout particulièrement l'audience des milieux universitaires qui se passionnent aujourd'hui pour les questions missionnaires.

Les deux paroles placées en épigraphe nous livrent l'esprit de ce livre : « Cette *Connaissance de l'Est* me semble bien le grand fait, je ne dis pas philosophique et littéraire, mais humain de notre époque : pour la première fois la notion d'humanité totale comence à se réaliser » (René Grousset) ; « On touche à une place et cela se répercute à l'autre bout du monde » (Dostoïevski). Dans son Introduction, M. Levaux s'explique sur son dessein : « J'ai voulu sentir, réfléchir et vivre avec beaucoup d'autres, souvent très différents de moi par la race, par la croyance et par

1. *L'Orient et nous.* Léopold Levaux. Editions de l'Aucam, 8, rue des Récollets, Louvain, 1932, 380 p.

les chemins parcourus, les appeler en témoignage, insérer leurs textes dans les miens, saisir toutes les occasions de marquer des points de contact et des accords... Je tiens encore à souligner qu'on n'est ici en présence que de l'effort d'un intellectuel d'Occident (et non d'un orientaliste spécialisé, il n'est pas nécessaire de le dire) pour *comprendre* d'immenses et complexes problèmes et pour *rechercher* des solutions. Et je tiens que tout homme qui pense a présentement le devoir de fournir un effort analogue » (pp. 14-15). Nous avons bien ici la mise en œuvre du « devoir d'universelle collaboration[1] », la réalisation de la parole de Léon XIII dans l'Encyclique *Aeterni Patris* qu' « il faut accueillir volontiers et avec reconnaissance toute chose sagement dite, toute découverte, toute idée utile d'où qu'elles viennent ». M. Levaux recherche dans toutes les civilisations ou les religions orientales leur âme de vérité pour se l'assimiler et en faire profiter le Catholicisme, et s'il critique avec une éloquente indignation la fameuse « Défense de l'Occident », c'est que M. Massis semble avoir recherché de parti-pris ce qui divise au lieu de ce qui unit. M. Levaux ne tombe pas dans l'exagération opposée du syncrétisme unificateur[2] ; il s'emploie au contraire merveilleusement à faire resplendir la transcendance du Catholicisme, par le moyen même de ces âmes de vérité.

L'Orient et nous comprend quatre chapitres : La Chine et le Catholicisme, La figure religieuse de Gandhi, Rabindranath Tagore et « la Religion du Poète », La défense de l'Occident. Les parties les plus intéressantes de l'ouvrage sont celles consacrées à l'Inde (2e et 3e chapitres et pp. 284-351 du 4e chapitre). M. Levaux nous donne aussi un résumé de l'histoire du Catholicisme en Chine qui est surtout pour lui l'occasion de dessiner un portrait ardemment sympathique du Père Lebbe et de présenter l'apologie de son action et de ses méthodes. Sans doute l'auteur ne pourra-t-il réaliser l'unanimité de ses lecteurs sur ces brûlantes questions mais chaque page du livre laisse beaucoup à penser et peut être la source des plus fécondes réflexions. M. Georges

1. Discours de S. Em. le Cardinal Liénart à la Semaine sociale de Lille.
2. Il nous semble pourtant qu'il minimise un peu trop ce danger du syncrétisme, en semblant nier (p. 354) l'action de l'Orient sur certains écrivains occidentaux. Ce danger nous semble pourtant très réel et c'est ce qui donne une « âme de vérité » à la thèse de M. Massis ; mais cela ne légitime pas pour autant les procédés d'une critique qu'avec M. Levaux comme avec le P. Lebreton et le P. Allo, il faut reconnaître comme injuste.

Goyau écrit à ce sujet (dans la *Libre Belgique* du 24 octobre 1932) : « Les pages écrites à un tournant d'histoire, et qui aspirent à diriger les lendemains par cela même qu'elles essaient de les pressentir, ont toujours une saveur spéciale, qu'il est plus facile de sentir que de définir : le livre de M. Léopold Levaux nous ménage ce mystérieux plaisir. »

Ce volume, qui porte en sous-titre « Essais divers », aura une suite « Les problèmes et leurs positions » qui traitera de « L'état du monde. Psychologie de la compréhension. L'Orient et la philosophie. L'Orient et le droit. L'Orient et la politique », avec une « Méditation finale ». Nous pouvons donc encore attendre de M. Levaux « ce mystérieux plaisir » de la compréhension et de la découverte.

2° *Les invasions barbares.*

M. Marcel Brion a retracé quelques épisodes de l'époque, si instructive pour nous, de l'Empire romain finissant et des grandes invasions barbares. L'histoire d'Alaric et celle d'Attila qu'il a publiées dans la série des « Vies des hommes illustres[1] » sont non seulement des biographies romancées mais de l'histoire romancée qui fait revivre ou qui invente, à la manière des historiens antiques, scènes, discours, délibérations ou même réflexions intérieures. Sans que nous puissions juger de l'authenticité de chaque détail, car le genre adopté interdisait toute référence documentaire et tout étalage d'érudition (mais l'auteur donne à la fin de chaque volume une longue liste de sources), il faut reconnaître l'intérêt de ces reconstitutions historiques et leur valeur d'enseignement. N'est-ce pas d'ailleurs la plus personnelle des histoires romaines, celle de Tacite, qui est la plus instructive ?

Du récit très détaillé de M. Brion sur chacun de ces personnages, nous signalerons surtout les faits qui intéressent notre époque contemporaine, notre histoire coloniale. Malgré les divisions de l'Empire romain, malgré sa décomposition et sa déchéance, les « Barbares » gardaient une très haute idée de Rome et ils aspiraient surtout à participer aux faveurs et à la gloire de la Ville éternelle qui n'avait plus elle-même conscience de ce

1. Aux éditions de la Nouvelle Revue française, chez Gallimard, *Attila*, 1928. *Alaric*, 1930. Chaque volume 260 p., 15 fr.

prestige : « Les Romains n'avaient pas deviné dans la fidélité de ceux qui les servaient... cette sorte d'admiration superstitieuse, de ferveur envers le vieux nom de Rome... Malgré la déchéance de l'Empire, Rome restait Rome pour les chefs Germains, c'est-à-dire un passé séculaire de victoires, de grandeurs, d'héroïsme. Derrière le faible Honorius, ils voyaient toujours César. » (*Alaric*, p. 150.) De même malgré toutes ses défaillances et en dépit de certaines xénophobies, l'Europe conserve sur l'Orient un prestige (d'ordre surtout matériel) qui fait envier sa puissance et sa civilisation.

L'Orient envie à l'Europe, comme les Barbares à Rome, son prestige matériel. Aussi les jeunes générations se mettent-elles à l'école de l'Occident pour en apprendre les techniques, le progrès, la science. Les pays orientaux qui semblent les plus attardés commencent à évoluer : la Rome antique exerçait la même influence et il y avait alors comme de nos jours des indigènes mi-évolués en qui se contredisaient les habitudes traditionnelles et les disciplines nouvelles de vie et de pensée. « La faiblesse d'Alaric venait de ce qu'il n'était plus tout à fait un Goth, sans être devenu toutefois un Romain. Il représentait un état de transition, le passage de la barbarie à la civilisation. Cette personnalité ambiguë le poussait alternativement à des actes de sur-civilisé, si l'on peut dire, comme la journée athénienne, et à des gestes de barbare, tels que le sac de Rome. » (*Alaric*, p. 244.) Il y avait aussi des Barbares qui s'étaient entièrement romanisés et dont Rome était la véritable patrie, comme certains jeunes Algériens, Annamites ou Noirs qui ne se réclament que de la culture française. Les uns comme les autres, Rome ou Paris « les plie à sa culture, les amollit dans son luxe. En réalité, beaucoup d'entre eux apprennent dans les écoles latines la haine et le mépris de l'oppresseur, ils étudient les défauts et les vices de l'Empire, ils cherchent les brèches qu'ils viendront peut-être élargir un jour. » (*Attila*, p. 18.)

La politique d'Attila ressemble étrangement à celle des Soviets russes d'aujourd'hui : « Tous les chefs nationalistes, las du joug romain, venaient implorer son aide contre la tyrannie impériale... L'œuvre d'Attila était internationale et devait employer toutes sortes d'instruments mais surtout les revendications nationalistes. » (*Attila*, p. 93.)

Et enfin comme alors ce sont les Evêques qui réussissent à éviter les pires catastrophes à la Chrétienté, c'est bien encore l'Eglise seule qui peut veiller à l'évolution normale des nations de l'Orient en travail, pour que leurs revendications légitimes ne se transforment pas en ferment révolutionnaire et en anarchie.

3° *La vie universitaire et les découvertes géographiques au Moyen-Age*[1].

La Chronique d'histoire religieuse de cette Revue a rendu compte d'une manière détaillée de la biographie du Cardinal d'Ailly, par le Chanoine Sallembier, fruit de trente ans de travail. Nous voudrions surtout y relever deux sujets qui intéressent plus spécialement notre Chronique. On y trouvera d'abord un tableau précis de la vie universitaire à Paris au XIVe siècle : sa vie cosmopolite par l'origine très diverse des étudiants et vie agitée dont l'influence se fait nettement sentir sur cette époque : M. Salembier décrit tout au long la vie de Pierre d'Ailly, d'abord étudiant au Collège de Navarre et à la Faculté des Arts, puis recteur de Navarre, enfin chancelier pendant six ans de l'Université de Paris avant de devenir Evêque. A l'occasion de ces étapes de la vie de son héros, M. Salembier présente le tableau des milieux universitaires et il nous semble qu'il serait facile de comparer cette époque avec la nôtre qui a repris ce caractère si accusé de cosmopolitisme intellectuel : les étudiants de tous les pays du monde, jusqu'à l'Amérique du Sud et l'Extrême-Orient, fréquentent nos Université et se rencontrent dans les « Maisons » de la Cité Universitaire de Paris comme dans les « Nations » de la Sorbonne d'antan. Dans un opuscule récent, M. A. Rastoul, décédé depuis, nous a apporté un excellent aperçu, abondamment documenté, sur « L'internationalisme universitaire et la coopération intellectuelle au Moyen-Age[2] ». On y peut voir déjà affirmés et réalisés magnifiquement les principes de

1. *Le cardinal Pierre d'Ailly*, Chanoine Salembier (ouvrage posthume). Imprimerie Georges Frère, Tourcoing (Nord), 1932. (Ce livre fut terminé en 1913.) 380 p., 30 fr.

2. Editions Victor Attinger, 30, boulevard Saint-Michel, Paris (6e). 1932, 75 p., 15 fr., avec une Préface de M. Charléty, recteur de l'Université de Paris.

collaboration et de rapprochement international que l'on essaie présentement avec courage de faire revivre.

M. Salembier, en analysant les œuvres nombreuses de Pierre d'Ailly, s'étend particulièrement (pp. 337-357) sur celle qui est peut-être la plus connue, parce qu'elle eut d'imprévues conséquences, l'*Imago mundi*. Cette compilation géographique, inspirée de l'*Opus majus* de Roger Bacon, exerça une influence considérable sur Christophe Colomb qui en avait un manuscrit copieusement annoté de sa main et sur d'autres chercheurs. « On peut le dire sans exagération, les deux mondes ont été les ...bénéficiaires des vastes pensées propagées par le prélat cambrésien. » (p. 356.) M. Edmond Buron a étudié, dans un article de la Revue de la Société de Géographie de Paris, *Terre, Air, Mer* (septembre 1931, pp. 3-22), « La part de Pierre d'Ailly dans la découverte de l'Amérique[1] ». Cet article, bien illustré, avec une reproduction du manuscrit annoté par Christophe Colomb, conclut ainsi : « La participation inconsciente du grand cardinal français dans la découverte de l'Amérique a été un fait réel et incontestable. »

4° *Problèmes d'Extrême-Orient.*

L'attention du public français, soumis aux informations et aux directives de sa presse, est entièrement tournée vers les problèmes européens qui menacent la paix : rapports franco-allemands, franco-italiens, tension italo-yougoslave, nervosité germano-polonaise, et l'on est tenté de croire que tout le sort du monde se joue dans nos vieux pays de l'Europe continentale. C'est une erreur vraiment dangereuse car elle tend à négliger les intérêts généraux et essentiels du monde. Les observateurs les plus clairvoyants de notre temps s'accordent à affirmer que le centre du monde se déplace de plus en plus de la Méditerranée vers le Pacifique et que c'est surtout en Extrême-Orient que se posent les problèmes les plus graves : tel est nettement l'avis d'hommes aussi qualifiés qu'Albert Sarraut, André Siegfried, Lucien Romier ou Wladimir d'Ormesson et il est vraiment significatif de

1. Cet article est le résumé d'un grand ouvrage en trois volumes (chez Maisonneuve à Paris) où lui-même a publié le texte latin, la traduction française de l'Imago mundi, les notes marginales de Christophe Colomb et une étude sur les sources de Pierre d'Ailly.

constater qu'au moment où, au cours de l'été de 1932, la France était le plus préoccupée de ses rapports avec l'Allemagne et où elle croyait que le monde entier jetait les yeux sur ses difficultés, l'Angleterre se tourmentait surtout des événements de l'Inde et les Etats-Unis de la situation du Japon.

Il est difficile aux lecteurs français de se faire un jugement exact sur les événements d'Extrême-Orient. Un livre récent[1], écrit pourtant avant la guerre sino-japonaise qui existe en fait depuis septembre 1931, peut leur donner une excellente documentation. L'auteur, M. André Duboscq, collaborateur du *Temps* pour les questions d'Extrême-Orient, est remarquablement informé : ses précédents ouvrage, « L'évolution de la Chine », « La Chine en face des Puissances », « Le problème du Pacifique », « Le Pacifique et la rencontre des races », sont parmi les meilleurs sur ces questions. Les divers chapitres de son nouvel ouvrage sont à la portée de tous car ils ne font étalage d'aucune érudition excessive et ils se suffisent à eux-mêmes, ne se référant pas à des données ou à des circonstances supposées connues et en fait pour la plupart ignorées. L'on pourrait pourtant reprocher à l'ouvrage de manquer de composition et d'unité, et aussi de ne pas répondre à son titre car le sujet du livre est plutôt la politique mondiale et surtout la politique anglo-saxonne dans le Pacifique.

M. Duboscq veut nous montrer l'importance formidable des événements d'Extrême-Orient : le premier chapitre qui expose le réveil de l'Asie, les prétentions américaines et les destinées du Japon, pose très bien le problème. Puis l'auteur étudie l'évolution de la Chine en ces dernières années, la politique des Etats-Unis et de l'Angleterre vis-à-vis de l'Extrême-Orient, la redoutable question de l'immigration asiatique et l'attitude brutale des Etats-Unis avec l'Immigration Act. Enfin, il conclut que le sort de la guerre ou de la paix sera décidé par l'interpénétration des civilisations et la compénétration des peuples. Ce dernier chapitre (pp. 167-189) est à lire car il présente d'excellentes idées qu'on n'a pas coutume de rencontrer dans les milieux qui se targuent de réalisme politique ou économique. On se souvient des théories matérialistes du Dr Legendre dont nous avons parlé dans

1. La Chine et le Pacifique. André Duboscq. Paris, Librairie Fayard, 1931, 204 p., 9 fr.

notre dernière Chronique[1]. M. Duboscq, dont la compétence et le talent d'exposition sont autrement plus sérieux, professe une politique plus humaine : il est partisan de l'indépendance complète de la Chine et de la renonciation par les puissances occidentales à tous les traités inégaux ; surtout il revendique le principe de l'égalité des races. Nous croyons bon de citer sa conclusion parce que, venant d'un critique qui se place au point de vue politique et économique et qui, à plusieurs reprises, ne se montre pas tendre pour les idées du pacifisme ou même de la Société des Nations, elle rejoint pleinement l'idéal de ceux que que l'on ridiculise comme utopistes.

« La conclusion est que nous sommes arrivés à une période critique de l'histoire des civilisations. L'humanité n'en sortira que plus forte, mais dans combien de temps et de quelle manière, nul ne le sait. En disant d'où viennent, à notre avis, les dangers et les espérances, nous souhaitons que les peuples qui engendrent le progrès des idées et des choses, aident ou accueillent libéralement les hommes d'une autre race que la leur, parce qu'il nous semble qu'en pareille crise, la solidarité humaine est à la base de tout remède efficace. » (p. 186.)

Un autre ouvrage, d'une allure toute différente puisqu'il est fait de notations rapides et légères, est aussi paru récemment : « *Chine* », de Marc Chadourne (chez Plon, 1931, 290 p. et 25 croquis dans le texte, 15 fr.). Publié d'abord dans le *Petit Parisien* en août et septembre 1931, il obtenait le Grand prix du reportage fondé par *Gringoire* et de fait c'est un excellent reportage. Un des meilleurs connaisseurs de la Chine moderne nous disait que ce livre était un de ceux qui présentaient le mieux les tendances actuelles et qu'il était vraiment étonnant qu'un voyageur rapide ait pu voir aussi juste dans beaucoup de cas. Certes tout n'est pas égal dans ce livre : par exemple l'appréciation portée sur l'Université l'*Aurore* de Shanghai est assez cavalière et injuste mais ce que dit M. Chadourne du caractère superficiel de trop d'établissements d'enseignement en Chine, brillants surtout par la façade, est confirmé par d'autres enquêtes, même officielles. L'influence profonde des étudiants retour d'Europe et surtout d'Amérique est bien notée. De même le cosmopolitisme et le modernisme exagéré de certaines grandes villes chinoises.

1. *Revue Apologétique*, novembre 1932.

On ne pourra certes tirer de ce reportage un jugement définitif sur des questions aussi complexes mais on y trouvera des éléments d'appréciation qui pourront servir à la préparation d'une étude plus sérieuse. M. Chadourne n'a pas toujours vu juste ni profond : certaines de ses observations sont inspirées davantage par le souci du pittoresque que par celui de la vérité ; de plus il n'est animé d'aucune idée religieuse et cela nuit grandement à son objectivité. Mais il a su voir et il nous raconte excellemment ce qu'il a vu. Aux lecteurs de compléter ou de rectifier par d'autres sources ses informations ou ses jugements.

Paul CATRICE.

LE ROLE SCIENTIFIQUE DES MISSIONNAIRES FRANÇAIS[1]

Suivre à travers le Monde tous les Missionnaires français qui, du XVe au XXe siècle, par leurs voyages et par leurs découvertes, ont contribué au progrès des Sciences Naturelles, ce serait là sans doute une étude fort instructive.

L'ouvrage[2] que publie le Chanoine P. Fournier, Docteur ès lettres, Docteur ès sciences U. P., le rend désormais possible à tous ceux qu'intéresse le problème missionnaire, beaucoup plus complexe à la vérité qu'on ne se l'imagine parfois. Plus d'un mérite recommande cet ouvrage. Avec une patience et une précision vraiment « scientifiques », l'auteur a dû recourir à une information très vaste, soit auprès des Congrégations religieuses, soit auprès des établissements scientifiques, pour citer environ quatre cents Missionnaires naturalistes, avec renseignements bibliographiques et biographiques précis pour chacun. La tenue littéraire, une clarté bien française, et une pointe d'esprit qui a su glaner çà et là quelque histoire piquante, en facilitent la

1. P. FOURNIER, *Voyages et Découvertes scientifiques des Missionnaires naturalistes français à travers le Monde* (XVe *à* XXe *siècles*). Paris, Lechevalier, 1932, 368 pages, 30 portraits, 2 figures. Prix : 80 francs.
2. Ce travail réunit les deux thèses soutenues en Sorbonne le 3 décembre 1932 par l'Auteur.

lecture. Avec un atlas sous les yeux, ce tour du monde fait d'un point de vue à la fois religieux et scientifique est des plus intéressants ; il ne manquera pas d'éveiller beaucoup d'idées, de poser bien des problèmes, de révéler des aspects nouveaux de la vie du missionnaire.

Avant la Révolution (1re Partie), il est plus exact de parler de « voyageurs naturalistes du Clergé français » ; découverte du Nouveau Monde, et partout d'un monde nouveau, il y avait là de quoi exciter la curiosité et l'esprit d'observation, ces deux qualités qui font un Naturaliste. Informateurs surtout, quelques-uns même précurseurs, ils eurent en Europe une grosse influence sur les esprits par leurs *Relations* en révélant les étrangetés animales et végétales de ces pays merveilleux. L'*Histoire générale des Antilles*, publiée au XVIIe siècle par le P. Dutertre, Dominicain, conserve bien des traits précieux relativement à la flore, à la faune et à l'ethnologie. Au XVIIIe siècle, c'est le P. Plumier, Minime, botaniste de valeur ; le P. Feuillée, de la même congrégation, astronome et botaniste ; le jovial P. Labat, Dominicain, observant curieusement les plantes et les animaux des « Isles ». En Chine, au XVIIIe siècle, l'œuvre scientifique des Jésuites est illustre ; dans les Sciences Naturelles, le P. d'Incarville est au tout premier plan ; il envoya en France le premier herbier de plantes chinoises.

Aux XIXe et XXe siècles, on compte de grands savants parmi les missionnaires français. La Chine surtout en vit une pléiade, et des plus remarquables, depuis le grand voyageur que fut le Père Huc, Lazariste, jusqu'aux noms si célèbres du P. Delavay, des Missions Etrangères de Paris, et d'Armand David, Lazariste. L'équipe des Jésuites continue la tradition des siècles précédents ; citons : le P. Heude, luttant avec passion contre l'Evolutionnisme intégral, et qui arrive avant 1900 à des conclusions se rapprochant beaucoup de celles de Vialleton sur « l'existence de types parallèles incapables de se transformer les uns dans les autres » (ce qui implique, notons-le, une évolution *dans chacune* de ces séries parallèles) ; les savants de l'Observatoire de Zi-Ka-Wei ; le P. Licent et le Musée de Tientsin ; les importantes découvertes paléontologiques et préhistoriques du P. Teilhard de Chardin. La flore des îles variées qui composent l'Empire du Japon fut étudiée par le P. Faurie, des Missions Etrangères, qui

avait conquis l'admiration et l'attachement des jeunes botanistes japonais. Le P. Zumoffen, géologue, le P. Bouloumoy, botaniste, le P. Desribes, préhistorien, rattachés à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth, et les P. P. Dominicains de l'Ecole Biblique de Jérusalem, représentent dignement les Sciences Naturelles en des pays où le prestige intellectuel peut avoir une grande portée pour la Religion. L'Afrique est un domaine tout différent, pour maintes raisons que l'on devine ; des missionnaiers cependant y feront de précieuses récoltes botaniques ; mais ce seront surtout les observations ethnologiques des PP. du Saint-Esprit et des PP. Blancs : faites par des hommes qui vécurent de très longues années auprès de ces populations, elles acquièrent de ce chef une valeur documentaire hors ligne. En Amérique du Sud, relevons, entre autres, le Frère Apollinaire, des Ecoles Chrétiennes, Docteur ès sciences, directeur du Musée d'Histoire Naturelle de Bogota, et correspondant du Muséum ; le P. Torrend, S. J., à Bahia, le spécialiste des Myxomycètes, ces très curieux champignons-animaux. Enfin, en Océanie le P. Montrouzier, Mariste, étudia la flore et la faune de la Nouvelle-Calédonie. — Collectionneurs et documentateurs, ils alimentèrent bien des Musées d'Europe, surtout le Muséum d'Histoire Naturelle de Paris, qui leur doit une grande partie de ses herbiers, de ses plantes et de ses animaux.

En résumé, la Botanique surtout et la Zoologie attirent l'attention des Missionnaires Naturalistes ; la Géologie à un moindre degré.

L'Ethnologie prend, à l'époque actuelle, une place de plus en plus grande dans les Missions ; mais elle ne fait pas à proprement parler partie des Sciences Naturelles au sens strict, et c'est pourquoi sans doute l'Auteur, botaniste lui-même, n'y insiste pas autant que sur la Botanique. La conclusion soulève un problème très actuel qui mériterait d'être étudié à part : des Missionnaires peuvent-ils être des Savants?[1] « Apôtre avant toute autre chose, le Missionnaire n'est, ne veut, et ne peut être un serviteur de la science qu'en second lieu. » On ne pourra avoir quelques vocations de naturalistes, utiles mais exceptionnelles, que si le nombre des Missionnaires est assez important ; de fait,

1. Voir à ce sujet un article du P. H. M. Dubois, S. J., in *Rev. Hist. Miss.*, 1925, pp. 403-428.

les Missionnaires naturalistes français furent moins nombreux au xxe siècle qu'au xixe, car leur recrutement fut bien réduit dans notre pays. En 1882 pourtant, la Congrégation de la Propagande invitait les Missionnaires « à recueillir tout ce qui leur semblaient contribuer à faire connaître l'Histoire Naturelle de chaque pays, surtout la botanique, la zoologie et la minéralogie. » L'exposition missionnaire du Vatican en 1925, dont les collections ont été transformées en musée confié au P. Schmidt (du Verbe Divin), n'a pu qu'affermir l'impulsion donnée à l'Ethnologie par la fondation (1906) de la revue *Anthropos* ; et rappelons les encouragements donnés plus d'une fois par Pie XI en ces derniers temps.

A. DE LAPPARENT.

CHRONIQUES

Chronique d'Apologétique

— FIN —

§ III. — Quelques courants apologétiques

10. Léon Brunschvicq, *Pascal* (Maîtres des littératures). Les éditions Rieder, Paris, 1932.
11. Jacques Zeiller, *Léon Ollé-Laprune* (Les Moralistes chrétiens). Paris, Gabalda, 1932.
12. Paul Archambault, *Georges Fonsegrive* (Les Maîtres d'une génération). Bloud et Gay, Paris, 1932.

13. H. Pinard de la Boulaye, S. J., *Jésus Messie. Le Thaumaturge et le Prophète.*
14. Idem, *Jésus, Fils de Dieu.* Spes, Paris, 1931-1932.
15. H. Mathieu, S. J., *Faut-il avoir une religion ?* Bonne Presse, Paris, 1932.
16. Card. A. M. Lépicier, *Del Miracolo*, Vicenza, 1932.
17. N. Marin-Neguerelo, *Lecciones de Apologetica*, 3e éd., 2 vol., Barcelone, 1932.

§ III. — *Quelques courants apologétiques*

10. Léon Brunschvicq, *Pascal* (Maîtres des littératures). Les éditions Rieder, Paris, 1932.

C'est un très beau volume que M. L. B... vient de nouveau de consacrer à Pascal, avec les 60 planches hors texte en héliogravure qui ornent la nouvelle collection des Editions Rieder ; avant

même d'aborder le texte, nous sommes déjà en plein sîte pascalien. Jusqu'à la machine arithmétique qui est là sous nos yeux ! Beaucoup de ceux qui ont eu à étudier ou à commenter Pascal regretteront de n'avoir pas eu plus tôt à leur disposition ces précieuses illustrations.

Pourquoi faut-il que nous ne puissions louer le texte avec la même assurance ? On connaît les idées de M. B... : Pascal est pour lui le représentant par excellence de la pensée moderne, à son aurore, en réaction contre la vieille scolastique ; un champion de l'autonomie de la raison et de la conscience contre l'autorité ecclésiastique, et les argutics de la casuistique.

Trop d'ouvrages excellents ont été écrits sur Pascal pour que nous ayons à discuter point par point cette thèse.

Contentons-nous de relever certaines affirmations catégoriques qu'il est regrettable de trouver encore sous la plume d'un philosophe si éminent.

On lit, p. 17 : « Les condamnations officielles de Jansenius... prouvent simplement que les Papes sont des hommes, peut-être plus faillibles que les autres hommes. Privés de contact direct avec l'âme de l'Eglise telle qu'elle se manifeste dans les *Conciles*, ils sont naturellement le jouet d'intrigues politiques qui surprennent leur bonne foi. » L'histoire, M. Brunschvicg, comme l'amitié, « demande un peu plus de mystère ».

Et encore, ce joli couplet, p. 32 : « Dans cet âge d'or qu'a été notre XVIIe s,, où la raison éclipsée depuis le temps d'Archimède ressuscite pour mettre fin à la barbarie du Moyen-Age, à la confusion de la Renaissance... » Pourquoi exigez-vous, M. Brunschvicg, p. 50, « que l'histoire reprenne ses droits sur la légende ! »

Et nous passons bien d'autres pointes, invectives contre la métaphysique périmée, la théologie traditionnelle, qui donnent à tout l'ouvrage une saveur désagréable d'anticatholicisme.

Ces réserves faites, venons-en au chapitre qui nous intéresse ici davantage, le chapitre consacré à *Salomon de Tultie*, c'est-à-dire à l'*Apologie*. C'est sans doute le plus bel effort de synthèse qui ait été tenté pour intégrer la méthode apologétique de Pascal, dans la perspective totale de sa vie et de sa pensée, et pour en rattacher l'argumentation fondamentale (*la raison des effets*)

à une théorie générale de la connaissance qui se fonde non moins sur l'*esprit de géométrie* que sur l'*esprit de finesse*.

Que n'a-t-on pas dit et écrit sur le « cœur » dans Pascal ! M. Br... en écrit une page vraiment philosophique. Le « cœur » n'est ni la négation de la raison, ni son substitut, ni son contraire ; mais un instinct de nature, à la fois antérieur et ultérieur à la raison, et dont l'exercice est reconnu légitime et nécessaire par la raison elle-même pour lui fournir d'abord les postulats dont elle a besoin (c'est le « cœur » qui admet d'emblée les premiers principes) et faire aboutir les exigences intellectuelles qu'elle a éveillées.

En effet, dans la géométrie, la raison atteint une évidence qui lui fournit un exemplaire idéal de la certitude à laquelle elle aspire ; mais, dans le domaine des faits et de la vie, de l'activité humaine en général, quand il s'agit d'expliquer l'homme total, cette évidence géométrique peut-elle être la loi ? Ici, la loi semblerait être au contraire la contradiction, et l'on serait tenté de dire « le pyrrhonisme est le vrai ». Voici donc où le « cœur » intervient, et où son intervention est parfaitement justifiée, De même que la *nature*, le *cœur* triomphe sur la *raison*, au point de départ, en lui faisant admettre l'évidence de premiers principes indémontrables, de même est-il légitime de faire confiance au *cœur*, à la *nature* qui d'instinct nous invite à ne pas sombrer dans le scepticisme, mais à rechercher, au delà de la démonstration rigoureuse, le secret de cet ordre humain dont la raison ne parvient pas à expliquer les antinomies, ni à découvrir les lois.

Cet ordre ultérieur et supérieur, qui « rend raison des effets » existe-t-il ? Oui, apparemment, dans le Christianisme. Mais M. L. B... note très joliment, p. 59 : « Le passage de l'hypothèse à la réalité, c'est-à-dire, ici, de l'*optatif humain* à l'*indicatif divin*, ne peut s'opérer que dans le cadre de la Révélation biblique. » L'Apologie pascalienne ne se contente donc pas de considérations psychologiques, mais s'achève par les preuves traditionnelles : ce sont les miracles et les prophéties qui établissent finalement la vérité et l'oriigne divine de cette doctrine de vie dont le « cœur » a pressenti la possibilité et « souhaité qu'elle fût vraie ».

On le voit, ce n'est pas seulement la méthode de l'Apologie[1], c'est

1. A noter encore les remarques si lumineuses de M. L. B. sur le *Pari*,

la méthode de l'Apologétique intégrale qui est ici reconstituée dans ses grandes lignes. N'étaient, encore une fois, même dans ce chapitre, les exagérations habituelles contre le dogmatisme traditionnel, ces pages vigoureuses seraient sans doute les plus excellentes qui aient été écrites sur ce sujet.

Aussi, malgré les réserves que nous avons dû faire, conclurons-nous que si le *Pascal* de M. L. B... n'est pas à mettre entre toutes les mains, les esprits avertis le liront avec profit et intérêt, non seulement pour les « 60 planches hors-texte en héliogravure » qu'il contient, mais pour la contribution originale, positive qu'il apporte à une meilleure connaissance de notre grand génie français et à l'histoire de la pensée religieuse dans les temps modernes.

11. Jacques ZEILLER, *Léon Ollé-Laprune* (Les Moralistes chrétiens), Paris, Gabalda, 1932.

La place d'Ollé-Laprune dans l'histoire de la pensée religieuse contemporaine est bien celle que M. M. Blondel lui a décernée : une des premières parmi les *Maîtres d'une génération*[1].

C'est dans la lignée des *Moralistes chrétiens* que M. J. Zeiller a voulu le situer. Ce choix est fort heureux, mais à condition que l'on conserve ou que l'on restitue au moraliste sa fonction essentielle de philosophe, à laquelle le Maître aimé de la rue d'Ulm tenait par dessus tout. Et en ce sens, ce terme — qui, sans doute, n'eût pas été de son goût — est peut-être celui qui, à distance, résume son œuvre de la manière la moins inadéquate.

Philosophe, oui ; mais d'une trempe particulière ; il ne peut se cantonner dans le domaine de la spéculation pure ; selon sa formule chère, « il va au vrai avec toute son âme », et tout son effort consiste à rejoindre la vie réelle, la vie personnelle, sans se départir de la rigueur de pensée qui fait le philosophe. Ainsi, mettre en évidence les exigences morales de notre « métier d'homme » (Prix de la Vie), chercher les conditions morales de la connaissance (Certitude morale), essayer, au nom même de l'Intelligence, de montrer comment notre nature, loin de s'opposer au surnaturel, l'appelle au contraire comme son achèvement le plus riche, et le plus absolu, telle fut l'œuvre de ce pen-

argument *ad hominem*, préalable à la démonstration, et non argument désespéré, après démonstration impuissante.

1. *Maurice Blondel*, Léon Ollé-Laprune (Les Maîtres d'une génération), Bloud et Gay, Paris, 1932.

seur, qui, selon l'heureuse formule de M. l'abbé Wehrlé (p. VII), « a allié à un si haut degré les délicatesses d'un hellénisme impeccable et les énergies d'un christianisme total ».

Et c'est bien l'impression dominante qui ressort du livre de M. J. Zeiller : impression d'harmonie, et de sérénité. Ce chrétien qui vivait si intensément de sa foi avait su retrouver, au sein du dogme catholique, en véritable humaniste, une sagesse supérieure de vie, qu'il avait longuement contemplée et pratiquée lui-même, avant de la communiquer aux autres. Chez lui, ni heurt, ni contradiction, ni usurpation entre la pensée, l'action et la croyance ; mais un merveilleux équilibre, un état de possession tranquille, une paix qui est le fruit de la Vérité totale.

Peut-être, cet apôtre ardent a-t-il cru trop facilement que la noblesse d'âme qui supportait en lui ce majestueux et placide édifice était un postulat universel ; peut-être, ne tenant pas suffisamment compte des exigences de la Critique, a-t-il fait trop souvent appel à la bonne volonté pour faire accepter comme vraie la synthèse subjective où il se mouvait avec une telle aisance. On a dit ailleurs — M. Blondel mieux que tout autre — les points faibles de son Apologétique. Mais laissons cela ; d'abord, n'est-ce pas une des gloires du Maître que son initiative encore imprécise ait été amenée à maturité par son disciple le plus cher ? Aussi bien, même après les travaux d'une armature métaphysique plus robuste que la pensée catholique élabore de nos jours, l'œuvre d'Ollé-Laprune, moraliste chrétien, n'a rien perdu de sa valeur ni de sa bienfaisance ; et l'on ne peut relire ces pages si judicieusement choisies et commentées sans devenir meilleur, clarifié, pacifié soi-même, dans la lumière de cette âme « qui n'a jamais douté ».

12. Paul ARCHAMBAULT, *Georges Fonsegrive* (Les Maîtres d'une génération). Bloud et Gay, Paris, 1932.

Le nom de Georges Fonsegrive sonnait, il y a quelque vingt-cinq ans, comme un signe de contradiction ; les anciens s'en souviennent, et montrent encore, à l'occasion, que les vieilles querelles ne sont pas éteintes ; les jeunes l'ignorent à peu près complètement, et c'est à peine si l'excellent panorama de la pensée contemporaine, *de Taine à Péguy*, est connu des jeunes apologistes de nos grands séminaires.

Aussi est-il à craindre qu'un *Fonségrive* publié parmi les *Maîtres d'une génération*, paraisse à ceux-ci un paradoxe, à ceux-là une œuvre de partisan.

L'ouvrage de M. P. Archambault n'est ni l'un ni l'autre. Il est une œuvre de simple vérité. Certes, on le sent bien, l'auteur, en écrivant ces pages, à la mémoire d'un maître aimé, a voulu acquitter une dette de reconnaissance, et — comme en témoigne l'apologue final, — de *justice*. Mais, à mesure que, dans d'alertes chapitres, aux exergues suggestifs, défilent devant nos yeux les différents aspects de cette vie riche en activités si diverses, c'est avec la clairvoyance du critique non moins qu'avec la sympathie du disciple que sont décrites et jugées les ombres et les lumières de cette physionomie complexe.

Ainsi n'hésite-t-on pas à noter les fluctuations, voire même les contradictions de cet esprit à la fois avide de logique et tourné vers l'action. « Reconnaissons-le en effet : Fonsegrive, *théoricien de l'apologétique*, reste exposé aux mêmes objections que Fonsegrive philosophe... De formation artistotélicienne et scolastique, mais impressionné (plus peut-être qu'il ne l'avoue) par les tentatives inspirées des « philosophies nouvelles » de l'intuition et de l'action, discernant mal encore comment les éléments vivants de la tradition et les apports nouveaux de l'histoire pourront s'organiser en une « apologétique intégralle », il n'est pas sans laisser voir des hésitations et oscillations un peu déconcertantes. » (p. 80)

Maître, Fonsegrive ne l'est donc pas par la fermeté d'une métaphysique, ni la rigueur d'une méthode. Très différent, à ce point de vue, d'un Ollé-Laprune, son collaborateur à la Quinzaine, bien qu'ils aient suivi tous deux un sillage apologétique analogue. En ces années 1880-1890, Fonsegrive est en quelque sorte à la croisée des chemins, tourné vers l'ordre nouveau qui s'ébauche, ami des jeunes, mais craignant toujours de rien abandonner du passé. Il dirait volontiers comme la petite Thérèse de Lisieux, devant la grande boîte aux coupons d'étoffe multicolores : « Je choisis tout !» « La difficulté de ces situations mitoyennes, écrit P. Archambaut, c'est de rendre aisément suspect aux deux camps. » Toute la vie de Fonsegrive, y compris l'aventure de la Quinzaine, n'est-elle pas dans cette note si juste de son biographe ?

Mais s'il à prévoir que l'œuvre écrite du philosophe et de l'apologiste ne soit pas κτῆμα ἐς ἀεί, il n'en est pas moins vrai qu'il aura influé d'une manière étonnante sur sa génération. Possédant « cette compréhension cordiale et pénétrante des problèmes, des hommes, des événements qui, du cœur, et si l'on ose dire, des membres mêmes, monte à l'esprit » (p. 17), il aura été pour beaucoup (professeur, rédacteur ou romancier) un initiateur et un éveilleur d'âmes, surtout en ce qui concerne l'action sociale. Il s'est trompé plus d'une fois ; du moins aura-t-il ouvert des horizons, contribué à opérer cette conversion dont nous commençons à recueillir les fruits : « échanger l'expectative presbytérale contre l'initiative du missionnaire » (p. 51).

Nul plus que M. P. Archambaut n'était qualifié pour traiter avec compétence et talent ce sujet délicat. Et en présentant ainsi sans passion, sans amertume, sans hyperbole, dans la paisible lumière de la vérité, ce chrétien social aux intuitions généreuses, aux suggestions hardies, dans une époque d'intense fermentation intellectuelle, il aura loyalement et efficacement accompli sa mission de justice : ceux qui ignorent le nom de Fonsegrive apprendront à le connaître avec sympathie, et s'il en est encore que ce nom irrite, peut-être ouvriront-ils les yeux à la vérité en lisant ces pages sobrement exactes.

§ IV. — *Questions classiques et Manuels*

13. H. Pinard de la Boulaye, S. J., *Jésus Messie. Le Thaumaturge et le Prophète.*

14. Idem, *Jésus, Fils de Dieu.* Spes, Paris, 1931-1932.

Il est des orateurs qui déçoivent à la lecture, le R. P. de La Boulaye ne peut être du nombre ; il a réussi ce coup de force d'introduire l'érudition dans la chaire et d'y intéresser un public si disparate ; une telle éloquence, tirant sa valeur de la pensée même, et non d'éléments factices et extrinsèques, non seulement supporte, mais réclame, pour obtenir son effet total de conviction, une lecture attentive. D'autant qu'en publiant ses conférences sous forme de volumes, le R. P. ne se contente pas de les reproduire intégralement : il y ajoute les notes documentaires qui en forment l'armature critique, notes dont l'orateur avait su faire grâce à ses auditeurs, mais que la conscience du savant se

doit de présenter au lecteur à titre de pièces justificatives ; ajoutons que la table analytique qui résume d'une manière si concise et si pleine chaque conférence, achève de faire de ces volumes d'excellents instruments de travail pour tous ceux qui s'intéressent à ces graves problèmes sans avoir le temps ni les moyens de consulter les ouvrages de première main.

15. H. Mathieu, S. J., *Faut-il avoir une religion ?* Bonne Presse, Paris, 1932.

Cette petite brochure est destinée « à ceux qui cherchent ou qui doutent ».

L'auteur a le mérite d'entrer tout de suite dans le sujet, et de poser le problème religieux à partir de l'homme et de la société contemporaine.

Mais pourquoi n'a-t-on pas abordé la démonstration apologétique sous ce même angle de l'intérêt humain, ou, si l'on veut, de l'*anthropocentrisme* ? Ainsi, étant donné la catégorie de lecteurs que l'on vise, n'eût-il pas été préférable de montrer immédiatement, en face des exigences religieuses de la nature humaine, la réponse apportée par le catholicisme vivant (doctrine, fruits de sainteté, etc., d'après le texte du Concile du Vatican) ; ce premier contact établi entre l'incroyant et la religion qu'il ne connaît pas, mais *qui est la seule* à pouvoir lui offrir une doctrine *stable, précise, totale*, on entre ensuite dans la discussion exégétique et historique, selon l'argumentation traditionnelle.

Cette question de méthode mise à part, on ne peut que souhaiter à cette petite brochure la plus ample et la plus rapide diffusion, car il est difficile d'exposer d'une manière plus claire et sous un format plus restreint l'essentiel de l'Apologétique.

16. Card. A. M. Lépicier, *Del Miracolo*, Vicenza, 1932.

La question du miracle peut être étudiée sous bien des aspects et de bien des manières ; dans le traité qu'il livre de nouveau au public, l'éminent auteur l'aborde en théologien.

La doctrine de saint Thomas sur la Providence et l'ordre du monde, la nature et la possibilité du miracle (celui-ci défini non en fonction de l'effet extraordinaire produit, mais de la Causalité Première qui le produit ; et à ce titre, considéré non comme une dérogation à l'ordre, mais comme l'acte de la volonté divine en vue d'un ordre supérieur) est exposée en un style clair,

facile, imagé, parsemé çà et là d'emprunts poétiques qui ajoutent au charme de la lecture.

En ce qui concerne la finalité du miracle, il semble bien que saint Thomas n'ait conçu cette intervention exceptionnelle de Dieu, que dans la perspective d'nue Révélation surnaturelle ; l'Eminentissime Cardinal adopte au contraire l'opinion de Saint Augustin qui reconnaît au miracle sa raison d'être, même dans l'ordre naturel, pour manifester d'une manière plus fulgurante l'existence et les attributs de Dieu. Peut-être est-il possible d'accorder les deux théories, et de dire que la finalité essentielle du miracle est bien, comme le veut saint Thomas, de servir de signe supra-naturel, dans l'ordre physique, de la Révélation surnaturelle dans l'ordre moral, — et, par contre-coup, étant donné surtout notre déchéance, de nous rappeler quasi brutalement l'existence de la Causalité première, que nous n'avons que trop tendance à oublier ; mais, même ainsi, c'est l'opinion de saint Thomas qui aurait la préférence, elle seule rendant compte d'une manière pleinement satisfaisante, de ces manifestations personnelles et extraordinaires de la Toute-Puissance divine : le *miracle* en vue du *mystère*, signe analogique du mystère, comme le démontrait naguère si joliment M. l'abbé Masure dans les pages de cette revue.

Toujours en théologien, l'auteur consacre plusieurs chapitres à examiner si l'Incarnation, la Transsubstantiation, la Création, la Justification, la Révélation et la vision béatifique sont des miracles ou non.

On s'étonne quelque peu de ne trouver qu'à la fin de l'ouvrage les chapitres concernant le discernement du miracle. Et peut-être l'éminent théologien, procédant habituellement par méthode déductive, n'a-t-il pas tenu suffisamment compte, ici, des difficultés concrètes que rencontre l'apologiste, à s'élever, par induction, de l'examen d'un fait merveilleux à la perception du signe divin. Ici, on ne peut se contenter d'indiquer quelques critères empiriques ou métaphysiques, c'est tout le processus de la connaissance par signes qu'il s'agit de justifier devant la raison.

Souhaitons que cet ouvrage, lu et apprécié, concoure à faire mieux connaître l'admirable harmonie de l'œuvre surnaturelle que la Toute-Puissance divine accomplit dans le monde, depuis l'Ancien Testament, et surtout par Jésus-Christ et son Eglise ; à

dessiller les yeux de ceux qui ne veulent pas voir, et ramener, selon le vœu de l'auteur, les brebis égarées à l'obédience de l'unique Pasteur.

17. N. MARIN-NEGUERELO, *Lecciones de Apologetica*, 3e éd., 2 vol., Barcelone 1932.

Manuel classique, en trois parties : les deux dernières, *Christionisme*, *Catholicisme* reproduisent les traités traditionnels *de Christo legato divino*, et *de Ecclesia*. La première (*Spiritualisme*) déborde de beaucoup le cadre ordinaire du *de Vera Religione* ; c'est, en réalité, un véritable traité de philosophie auquel l'auteur consacre un volume entier.

Quelle que soit la valeur intrinsèque de ce traité, reprenons le mot du poète : *Non est hic locus !* Sans doute l'auteur a-t-il raison de considérer que les principales objections contre notre croyance — même quand la lutte se livre apparemment sur le terrain historique ou exégétique — sont d'ordre philosophique ; sans doute, aussi, peut-il être d'utilité scolaire de réunir, comme il l'a fait, dans un seul ouvrage, toutes les conclusions des différentes disciplines qui, de près ou de loin, touchent à la question religieuse. Tout de même, il faut se rappeler que l'Apologétique a son objet propre, et s'efforcer de l'y maintenir : qu'est-ce qui, dans le sujet humain, d'une part, dans la Révélation, d'autre part, constitue des motifs *positifs* d'adhérer intellectuellement et vitalement à la doctrine enseignée par l'Eglise catholique ? Ceci n'implique nullement de reprendre *in extenso* la démonstration de l'existence de Dieu, de la spiritualité de l'âme, ou de la valeur de la connaissance ni même de s'attarder sur le mystère de la cellule vivante ou les secrets du crâne de Neanderthal... *Cuique suum*. Il y a longtemps que l'on a fait le procès de cette Science universelle, et de l'Apologétique *touche-à-tout*[1].

D'autant que tout en empiétant ainsi sur les spécialités connexes, l'auteur omet bien des questions strictement apologétiques : celle, par exemple, de la certitude en apologétique est à peine effleurée ; de même le problème des relations entre la nature humaine dans son état actuel et le surnaturel concret ; dans la 3e partie, concernant l'Eglise catholique, nous avons cherché

1. Rappelons les ouvrages du P. DE POULPIQUET, *L'Objet intégral de l'Apologétique*, et du P. GARDEIL, *La crédibilité et l'Apologétique*.

en vain la mention du texte du Concile du Vatican (si souvent cité, par ailleurs) qui fait de l'Eglise elle-même un motif de crédibilité, et qui ouvre, comme l'a montré si clairement Mgr Brunhes, de si belles perspectives à l'Apologétique.

Cet ouvrage se signale, en outre, par son extraordinaire clarté ; nous ne parlons pas seulement de son excellente présentation typographique, mais aussi de sa rédaction : toutes les thèses sont formulées en syllogismes, qui se détachent, en gros caractères, avec une aveuglante netteté, comme l'évidence de crédibilité qu'ils ont mission d'établir.

Ici encore, l'éloge ne peut être sans réserve. « Vérité en deça des Pyrénées, erreur au-delà. » Soit ; mais nous avons peine, chez nous, à concevoir l'apologétique sous cette forme. Passe encore qu'on reproduise sous forme de syllogismes les preuves de l'existence de Dieu ; — savoir toutefois si les philosophes goûteront fort cette argumentation de la Leçon XIX :

Prop. 1a. Tous les savants admettent comme certaine l'existence de Dieu.

Prop. 2a. La proposition admise comme certaine par tous les savants est véridique.

Concl. Donc Dieu existe...

mais user de ce même procédé pour établir l'authenticité et la véracité des Evangiles, la valeur démonstrative du martyre dans la primitive Eglise, et tous les autres arguments traditionnels, c'est simplifier les questions d'une manière peut-être irritante pour ceux qui en connaissent la complexité.

Bien plus, ce n'est pas seulement la transcendance, et la messianité de Jésus-Christ qui sont coulées dans le moule uniforme du syllogisme, mais encore sa divinité :

Thèse : Jésus-Christ est Dieu.

Démonstration.

..**Prop. 1a : La doctrine enseignée par Jésus-Christ est véridique.**

Prop. 2a : Jésus-Christ enseigne qu'Il est Dieu. Coc. Donc Jésus-Christ est Dieu.

Après cela, où est donc le mystère ?

Ceux qui demandent à un manuel d'Apologétique de leur four-

nir une réponse rapide à toutes les objections seront satisfaits de cet ouvrage : l'auteur y a rassemblé nombre de matériaux immédiatement utilisables ; mais ceux qui se soucient de méthode, de synthèse et de nuances, regretteront de ne pas trouver dans ces deux volumes compacts ni l'énoncé, ni la solution des véritables difficultés apologétiques, inhérentes au problème même de la foi.

L. Enne.

Chronique d'Histoire des origines chrétiennes

L'empereur Constantin. — Saint Antoine. — La règle de saint Pachôme. — La doctrine ascétique de saint Basile. — Saint Jérôme. — Saint Augustin. — La défense des trois chapitres par Pélage.

XI. — La grande figure de l'empereur Constantin ne cesse pas de tenter les historiens, et on le comprend sans peine. Ce n'est pas seulement pour la religion chrétienne que son règne marque une révolution et inaugure une période nouvelle ; c'est aussi bien pour tout l'empire romain qu'il oriente vers des destinées inconnues.

Après beaucoup d'autres, M. André Piganiol s'est efforcé de faire revivre le premier empereur chrétien et de résoudre les problèmes que ne cesse pas de poser son énigmatique physionomie[1]. Son livre est intéressant, facile à lire, bien documenté. Est-ce à dire qu'il nous présente de Constantin un portrait pleinement ressemblant ? Nous ne le croyons pas.

L'auteur anonyme d'un manuel historique du IVe siècle représente de la manière suivante l'évolution de Constantin au cours de son règne : « Pendant dix années, prince excellent, pendant les douze années suivantes un brigand, pendant les dix dernières années, un enfant qui se répand en prodigalités. » Ce jugement n'est pas flatteur. Cependant, M. Piganiol n'hésite pas à s'en inspirer pour diviser son livre en trois parties qui répondent aux trois phases marquées par l'historien latin : L'empereur de Trè-

1. André Piganiol, *L'empereur Constantin;* in-8° carré de 248 pages, avec 8 planches hors texte ; Paris, Editions Rieder ; 1932 ; 25 francs.

ves, *praestantissimus* ; l'empereur de Sirmium et de Sardique, *latro* ; l'empereur de Byzance, *pupillus*.

Ce qu'il y a de grave, c'est que la décadence indiquée de la sorte correspond avec l'emprise croissante du christianisme sur l'empereur. *Latro* : c'est la religion chrétienne instrument politique ; *pupillus*, c'est les chrétiens au pouvoir. Tels sont en effet les titres de deux chapitres dans la seconde et la troisième partie de l'ouvrage, et il suffit de lire la table des matières pour les découvrir et pour s'inquiéter aussitôt.

Le grand problème, aux yeux de tous les historiens, reste incontestablement celui de la conversion de Constantin. Quand se produisit cette conversion, et quels effets produisit-elle dans l'âme de l'empereur ? Eusèbe et Lactance, on le sait, attribuent ici une grande importance à une vision mystérieuse au cours de laquelle Constantin aurait reçu l'assurance de sa prochaine victoire. Légende que tout cela, déclare M. Piganiol : « Il n'y a eu qu'une seule vision authentique de Constantin, celle qu'il eut en Gaule dans un temple d'Apollon... Constantin n'a pas cessé depuis 310 d'être obsédé par le souvenir des symboles qu'il a vus dans le temple gaulois entre les mains d'un dieu solaire, qui lui ressemblait comme un frère. A la veille de la bataille, ce sont ces emblèmes magiques qu'il a fait peindre sur les boucliers pour combattre les sortilèges de Maxence. C'est à leur vertu qu'il a attribué sa victoire, et ce sont eux qu'il a figurés entre les mains de la statue qui, probablement, le représentait à Rome, exactement dans l'attitude du dieu qui lui était apparu en Gaule (p. 73). »

Mais alors, que signifie la conversion de Constantin ? « Sous l'influence d'Hosius, la conviction naquit chez Constantin que la religion chrétienne était une des formes, et peut-être même la forme éminente de la religion universelle dont il était déjà un adepte. Il dut considérer comme sa tâche d'absorber la religion chrétienne au sein de cette religion universelle. Il est probable qu'un duel sourd s'engagea entre lui et les chefs chrétiens qui refusaient de pactiser, et de cette épreuve, les chrétiens sortirent vainqueurs (p. 83). »

Plus tard seulement, bien plus tard en effet, Constantin abandonna la religion philosophique à laquelle il croyait, et embrassa le christianisme. « Plusieurs avenues s'ouvrent encore devant Constantin après 325. L'une conduit au culte du ciel et du soleil.

Constantin s'y est engagé d'abord, portant sur sa propre tête la couronne radiée, mais à présent il revient sur ses pas. Une autre l'amenait, à travers la forêt des symboles, vers les aberrations de la gnose : les philosophes contemporains, indignes du nom de philosophes, ne l'en détournaient pas. Une autre le conduisait vers un livre, contenant la vérité, auquel il fallait qu'il souscrivît. Il hésitait encore, d'autant plus troublé qu'à l'extrémité de chacune de ces voies divergentes il voyait pareillement briller des croix (p. 162-163). »

L'orientation décisive du prince ne seront donc pas antérieure à 330, et M. Piganiol estime que le consulat d'Ablave et d'Annius Bassus en 331 marque en quelque manière le dernier tournant (p. 180). A ce moment, Constantin, fatigué et affaibli, n'est d'ailleurs plus que l'ombre de lui-même : ce sont les chrétiens qui font la loi en son nom (p. 181).

Que penser finalement de Constantin et de sa politique religieuse ? Voici les termes dont se sert ici M. Piganiol : « Passionné pour la justice, mais aveuglé par la rage ; passionné pour la vérité, mais peu cultivé, tel était l'homme qui entreprenait, sans aucun respect du passé, de résoudre la grave crise religieuse qui déchirait l'empire depuis un siècle (p. 222)... Ne lui attribuons ni des calculs machiavéliques, ni des extases. Il s'est imaginé naïvement que les vérités métaphysiques étaient du même ordre que les vérités terrestres, également accessibles, également ordonnatrices de nos actes. Constantin n'était ni un mystique, ni un fourbe, mais un homme sincère qui cherchait le vrai, — au seuil d'un siècle obscur où la raison humaine vacillait, — un pauvre homme qui tâtonnait (p. 226). »

Est-ce donc là le dernier mot de l'histoire sur Constantin le Grand ? Oui, s'il faut en croire M. Piganiol. Mais il est permis, nous l'avons déjà remarqué, de ne pas partager son opinion. Nous ne pouvons évidemment pas refaire ici le livre dont nous rendons compte, et il faut nous borner à quelques remarques. Avant tout, la conversion de Constantin nous paraît bien antérieure à l'époque où la place M. Piganiol.

Dès 313, l'empereur a fait son choix : il est chrétien, et il ne l'est pas par politique, mais par conviction. Il est vraiment trop facile d'écarter les témoignages d'Eusèbe et de Lactance, sous prétexte que ce sont des témoignages chrétiens et d'accueillir

celui du panégyriste païen de 310, au sujet de la vision de Constantin. Celui-ci ne raconte pas le même événement que ceux-là : il n'est pas nécessaire de repousser les uns pour retenir l'autre. L'édit de Milan, il est vrai, ne contient aucune expression qui soit spécifiquement chrétienne ; mais il doit être commenté par les mesures prises en faveur des chrétiens : nul ne pouvait se tromper sur le Dieu suprême qu'adorait l'Empereur en voyant ce dernier favoriser de tout son pouvoir les catholiques, leur clergé et leurs églises. L'affaire donatiste éclaire encore la situation. Constantin ne se borne pas à en renvoyer le jugement aux évêques ; il s'y intéresse d'une manière personnelle, et lorsque le concile d'Arles a été convoqué, il mobilise le *cursus publicus* pour transporter les évêques. Qu'aurait-il fait de plus s'il avait été non seulement croyant, mais baptisé ?

On peut certes trouver que la conduite de Constantin, au cours de la controverse arienne, semble manquer de logique. Il faut cependant remarquer que l'empereur reste jusqu'au bout fidèle au concile de Nicée. Lorsqu'il accueille les Eusébiens et leur donne sa confiance, il n'est pas question de renoncer aux définitions du grand concile ; on se contente de les passer sous silence. Lorsqu'il condamne Athanase, c'est qu'il voit en lui un brouillon qui trouble l'ordre public et nuit à la cause de la paix. Au reste, en toutes ses démarches, il apporte à la défense de l'unité chrétienne — qui est partie de l'unité politique de l'empire — le zèle et le dévouement d'un fidèle.

Eusèbe, qui reste, pour tous les événements religieux du règne, notre principal informateur est un panégyriste plus qu'un biographe, et son dessein est déjà marqué par le titre même de son livre : *Sur la vie de Constantin*. Mais si favorable qu'il soit à l'empereur, il faut reconnaître qu'il est bien informé. Il a été le témoin oculaire de beaucoup d'événements ; il cite un bon nombre de documents originaux, et il serait imprudent de lui refuser tout crédit. M. Piganiol minimise outre mesure son témoignage, et fait confiance aux historiens païens sans assez remarquer que ceux-ci avaient de fort bonnes raisons pour ne pas se montrer favorables au premier empereur chrétien. Sympathie d'un côté, antipathie de l'autre : la vérité est, sans doute, entre les deux extrêmes. Constantin n'a pas été un saint. Il a été cependant un chrétien convaincu. Il a été aussi un grand

empereur et, en des temps troublés, il a bien mérité de la chose romaine.

XII. — La vie de saint Antoine par saint Athanase reste la source la plus complète et la plus sûre dont nous puissions disposer pour connaître l'histoire du grand ascète. Le R. P. Louis von HERTLING n'a pas voulu faire une œuvre de critique, ce qui l'eût entraîné trop loin, en écrivant sa monographie sur *Antoine le Solitaire*[1] Il s'est borné, ou à peu près, à mettre en relief les renseignements fournis par saint Athanase, en les commentant et en répondant aux objections soulevées par quelques critiques récents contre leur valeur historique.

L'introduction rappelle, assez rapidement, les travaux qui ont été consacrés à saint Antoine et aux Pères du désert au cours du XIXe siècle et durant le premier quart du XXe. Elle marque également le but que poursuit le P. von Hertling en reprenant, après bien des devanciers, le récit de la vie de saint Antoine.

Nous ne saurions insister sur le récit lui-même, qui est vivant, coupé de descriptions du désert égyptien, et qui intéressera de nombreux lecteurs. L'auteur caractérise heureusement la *Vita Antonii* de saint Athanase en y voyant un livre d'édification, ce qui ne veut pas dire qu'elle manque de valeur historique. Non seulement l'évêque d'Alexandrie a connu personnellement saint Antoine, mais il a pu interroger son serviteur et recueillir les souvenirs de beaucoup de ses compagnons. Seulement, il ne s'est pas préoccupé de suivre la chronologie ; il a groupé en un seul discours les principaux enseignements du saint ; il a même pu arranger à sa manière certains aspects de sa physionomie.

D'après le P. von Hertling, les lettres attribuées à saint Antoine seraient authentiques, et tout un chapitre (p. 56-65) est consacré à démontrer cette authenticitéè Il est permis de rester sceptique en face de son argumentation. Au reste, ces lettres n'ont-elles pas assez d'importance pour ajouter quoique ce soit d'essentiel à notre connaissance du grand solitaire.

XIII. — Saint Pachôme est, on le sait, le fondateur de la vie cénobitique ; il est l'auteur de la première règle composée pour

1. Ludwig von HERTLING, *Antonius der Einsiedler* (Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens, I) ; in-8° de XVI-96 pages ; Innsbrück, Rauch, 1929.

organiser l'existence des moines. D'autre part, sa règle, le plus ancien de tous les codes monastiques, est aussi très probablement le premier monument connu de la littérature copte originale : c'est assez dire l'importance qu'elle présente.

Il n'en est que plus curieux de constater que, jusqu'à présent, nous ne possédions pas d'édition satisfaisante d'un texte aussi précieux. Une grande partie de l'original copte a disparu, les deux fragments conservés ne couvrent qu'un peu moins du quart du texte primitif. De très bonne heure, celui-ci avait été traduit en grec à l'usage des moines qui ne connaissaient pas le copte : la traduction grecque elle-même est aujourd'hui perdue, en dehors d'extraits qui se rapportent à 73 paragraphes de la règle et équivalent au tiers du texte latin.

C'est d'après la version grecque en usage au monastère de Canope que saint Jérôme traduisit, en 404, à la demande du prêtre Silvain, non seulement les prescriptions qui sont communément appelées la règle de saint Pachôme, mais encore onze lettres du saint fondateur, une lettre de Théodore et le testament spirituel d'Orsiesius.

Introduite de la sorte dans le monde occidental, cette législation pachômienne y obtint le plus franc succès. On lut beaucoup la traduction de saint Jérôme ; on l'introduisit dans les grands recueils de règles ; on la copia ; on l'abrégea aussi, afin de la rendre plus pratique. De cette diffusion de nombreux manuscrits sont aujourd'hui les témoins.

Mais il est arrivé que les premiers éditeurs n'ont eu entre les mains que les manuscrits de la recension brève ; la recension longue, qui seule représente l'œuvre authentique de saint Jérôme n'a été publiée qu'en 1661 par Holstenius : encore cette première édition est-elle criblée de fautes, et elle n'a guère été améliorée jusqu'à présent.

C'est là qui fait l'intérêt des *Pachomiana latina* que fait paraître Dom A. Boon[1]. On peut presque dire que cet ouvrage constitue la première édition des textes pachômiens traduits par saint Jérôme. Il en est, en tout cas, la première édition critique.

1. Dom Amand Boon, *Pachomiana latina* : règle et épitres de saint Pachôme, épitre de saint Théodore et Liber de saint Orsiesius ; texte latin de saint Jérôme (Bibliothèque de la revue d'Histoire ecclésiastique, VII) ; in-8° de LX-209 pages ; Louvain, 1932 ; 10 belgas.

Dom Boon étudie et classe dix-huit manuscrits de la recension longue ; il en conserve sept pour établir son texte, tout en reconnaissant à un manuscrit de Munich, du IXe siècle, une importance exceptionnelle. Il utilise également la tradition indirecte qui est représentée par la recension brève (onze manuscrits d'origine italienne), par la règle de Vigile, qui a dû vivre en Gaule aux environs de 420, et par la *Concordia Regularum.* Les fragments coptes et les extraits grecs lui fournissent enfin un utile secours, et l'on comprend qu'appuyée sur une documentation aussi minutieuse, son édition doive être désormais citée à l'exclusion de tout autre.

Le prix de ce travail est encore accru, parce qu'il reproduit en appendice les fragments coptes eux-mêmes et les extraits grecs, édités par le savant orientaliste qu'est M. Lefort.

Il reste à souhaiter maintenant que soit bientôt achevé le travail entrepris sur la vie de saint Pachôme et ses différentes recensions. Nous aurons alors à notre disposition une documentation complète sur le grand cénobite égyptien.

XIV. — Les Marianistes qui étudient à Fribourg sous la direction de Mgr Kirsch poursuivent avec persévérance leur dessein de faire connaître la doctrine spirituelle des Pères de l'Eglise. Après M. Martinez qui avait étudié l'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles, après M. Resch qui avait consacré sa thèse à la spiritualité des premiers maîtres égyptiens, M. HUMBERTCLAUDE expose la doctrine ascétique de saint Basile[1].

L'entreprise était relativement aisée : saint Basile a beaucoup écrit, et, parmi ses œuvres plusieurs sont expressément consacrées à traiter de la vie spirituelle. Il a aussi organisé la vie monastique à Césarée et dans le couvent des bords de l'Iris : ses règles sont devenues classiques en Orient. Il y avait lieu cependant, avant toute autre chose, de reprendre l'examen de plusieurs des écrits ascétiques de saint Basile, et tout particulièrement des *Règles*, dont l'authenticité a été naguère contestée. M. Humbertclaude n'a pas failli à ce devoir, et le chapitre préliminaire qui ouvre son ouvrage est précisément destiné à résoudre les pro-

1. Pierre HUMBERTCLAUDE, *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée* (Etudes de théologie historique) ; in-8° de XIII-311 pages ; Paris, Beauchesne, 1932.

blèmes d'authenticité qui ont été posés par les critiques. M. Humbertclaude admet en définitive l'origine basilenne du commentaire sur Isaïe, où il voit cependant un simple brouillon, un canevas destiné à préparer des homélies ; des petits traités ascétiques contestés par Clarke, des *Moralia* qui sont proprement la règle donnée par Basile à ses disciples, des Règles qui sont un commentaire des *Moralia* et qui n'ont pas cessé d'être reprises ou complétées par l'auteur, du *De Baptismo* enfin qui a été sténographié, puis publié tel quel, sans avoir subi l'épreuve d'une révision.

Vient ensuite, dans l'ouvrage de M. Humbertclaude l'étude de la notion de perfection chez saint Basile : l'auteur y trouve, comme un élément fondamental, l'enseignement des trois voies ; et il n'hésite pas après avoir rappelé comment s'enseigne l'ascèse et quel est le rôle de la direction spirituelle, à traiter successivement de la voie purgative, de la voie illuminative, de la voie unitive. J'avoue être moins convaincu que lui de l'importance de cette division chez saint Basile : on lit sans doute dans le *De Spiritu Sancto* cette phrase « très remarquable » : Illuminant ceux qui sont purifiés de toute souillure, (l'Esprit) les rend spirituels en se les unissant. Est-ce suffisant pour nous autoriser à croire que l'évêque de Césarée a proposé fermement la doctrine des trois voies ?

De fait, au cours de son exposé, il semble que M. Humbertclaude éprouve parfois quelque difficulté à faire entrer les idées qu'il a cueillies dans les œuvres de saint Basile, dans les cadres étroits de ses divisions. Pourquoi par exemple, la prière, y compris la prière vocale, n'est-elle étudiée qu'à propos de la voie unitive, tandis que l'Eucharistie n'apporte son secours qu'aux débutants encore engagés dans la voie purgative ? Il faut des divisions pour la clarté de l'exposé, c'est entendu, encore ces divisions doivent-elles être adéquates et ne pas trahir la pensée qu'elles veulent simplement traduire.

Dans sa conclusion, M. Humbertclaude insiste sur l'originalité de saint Basile. Tout autre est, on le sait, l'opinion de plusieurs historiens qui préfèrent mettre en relief les dettes de l'évêque de Césarée à l'égard de ses prédécesseurs. Il n'est que de s'entendre sur le vrai sens du mot originalité. On peut être original, tout en empruntant de droite et de gauche, si la synthèse

des éléments empruntés forme quelque chose de personnel. Il est certain que saint Basile a mis, dans tous ses écrits, la marque de son individualité et qu'il est tout autre chose qu'un plagiaire. On aurait aimé peut-être que M. Humbertclaude s'attachât, tout le long de son ouvrage, à indiquer les sources de saint Basile, et à montrer tout ce que sa spiritualité devait par exemple aux Alexandrins ou même à Eustathe de Sébaste. Ce dernier a laissé un mauvais souvenir, et la postérité a raison de le juger sévèrement ; il n'en est pas moins vrai que saint Basile lui est resté fidèle aussi longtemps qu'il l'a pu et qu'il a profondément subi son influence.

Nous ne pouvons pas ici entrer dans l'examen détaillé de l'ouvrage de M. Humbertclaude. Répétons seulement que ce livre, sérieux et érudit, apporte une contribution de valeur à la connaissance de saint Basile et même de la spiritualité chrétienne au IVe siècle[1].

XV. — M. Paul MONCEAUX, lorsqu'il veut se délasser des recherches austères qu'il poursuit dans les œuvres de saint Augustin, et dont nous espérons trouver bientôt le résultat dans sa monumentale histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, ne cesse pas de lire les Pères et de travailler à les faire connaître. Après nous avoir donné *La vraie légende dorée* et la *Vie de saint Martin*, il publie maintenant une étude sur la jeunesse de saint Jérôme, qui est un vrai chef-d'œuvre[2].

On peut dire que, par certains côtés, ce livre était facile à faire : saint Jérôme a si souvent parlé de lui, il s'est tellement raconté dans ses œuvres, qu'il n'y avait en quelque sorte qu'à glaner les traits saillants de son histoire. Mais il fallait toute l'érudition, et aussi tout le talent de narrateur de M. Monceaux pour raconter, comme il le fait, la jeunesse de saint Jérôme. L'auteur est trop bon historien pour nous avoir donné une vie romancée, comme les aiment, paraît-il, beaucoup de nos contemporains, il

1. On peut regretter toutefois l'absence d'une table alphabétique. La correction des épreuves ne semble pas avoir été faite avec tout le soin désirable. Dans la bibliographie, par exemple, p. 331, il faut lire Theodoret et non pas Theodret ; p. 333, Connolly et non pas Conelly, Croiset et non pas Crodut. Je comprends mal, p. 331, l'indication : Socrate : *Histoire de l'Eglise*, sur Isaïe. Ce sont des détails qui gênent un peu dans un livre d'érudition

2. P. MONCEAUX, *Saint Jérôme, sa jeunesse : l'étudiant, l'ermite* (La Vie chrétienne, 2e série, t. VII) ; in-16 de XII-240 pages ; Paris, Grasset, 1932.

est aussi trop bon écrivain pour s'être privé des charmes du style. Tel qu'il est, son récit fera les délices des lecteurs. Aux érudits eux-mêmes, il apprendra bien des choses : sur la patrie de saint Jérôme, sur la dispersion des moines d'Aquilée, sur le fameux songe, M. Monceaux a des pages du plus haut intérêt.

Ajoutons que l'artiste trouvera dans ce petit volume « la description des plus curieuses parmi les innombrables œuvres d'art, parfois des chefs-d'œuvre, où les artistes se sont inspirés des confidences et des souvenirs du saint pour illustrer les scènes de sa vie ».

XVI. — Bien que les fêtes du centenaire augustinien soient depuis longtemps achevées, on ne cesse pas de publier des ouvrages ou des articles qui prennent pour thème le grand évêque d'Hippone. Il n'y a rien à cela que de très naturel : la place tenue par saint Augustin est trop considérable pour qu'il soit possible de faire dépendre les études augustiniennes d'une simple commémoraison.

Le R. P. Nicolas Merlin a pourtant pris prétexte des solennités de 1930 pour faire paraître un livre, écrit depuis plusieurs années, et consacré à l'étude des dogmes du péché originel et de la grâce chez saint Augustin. Mais son livre garde une valeur permanente, et l'on ne s'étonne pas qu'il ait pu le publier tel qu'il l'avait rédigé[1].

L'essentiel de l'ouvrage du R. P. Merlin est constitué par l'analyse détaillée des écrits que saint Augustin a composés sur le péché originel et sur la grâce. L'auteur étudie successivement les livres contre Caelestius (*De peccatorum meritis et remissione, De Spiritu et littera, De Perfectione iustitiae*), les livres contre Pélage (*De natura et gratia, De gestis Pelagii, De gratia Christi, De peccato originali*), les livres contre les pélagiens d'Italie et spécialement contre Julien d'Eclane (*De nuptiis et concupiscentia, Contra duas epistolas pelagianorum, Contra Iulianum, Opus imperfectum*), les livres contre les semipélagiens (*De gratia et libero arbitrio, De correptione et gratia, De praedestina-*

1. N. Merlin, *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce*. Analyse détaillée de ses ouvrages sur ces matières, complétées par d'importantes explications de sa pensée et suivies de conclusions théologiques; in-8° de 454 pages; Paris, Letouzey et Ané, 1931.

tione sanctorum, De dono perseverantiae). Ces analyses sont reliées entre elles, comme il convient par le récit des événements qui ont motivé l'intervention de saint Augustin. De temps à autre une dissertation interrompt la marche du récit pour expliquer une expression dificile ou préciser le sens d'une doctrine. Enfin, la dernière partie de l'ouvrage est constituée par une vue d'ensemble sur l'enseignement de saint Augustin relativement au péché originel et à la grâce dans ses rapports avec la théologie contemporaine.

Le R. P. Merlin connaît à fond les livres de saint Augustin ; il semble moins familier avec les auteurs modernes. S'il cite plusieurs fois avec éloge le cardinal Noris, il mentionne très rarement l'un ou l'autre des théologiens du XIXe et du XXe siècle ; et, lorsqu'il le fait, c'est sans aucune aménité. C'est qu'il n'admet pour sa part aucun des adoucissements que plusieurs et des plus respectés parmi eux ont apporté aux enseignements de saint Augustin quant au sort des enfants morts sans baptême ou à l'universalité du dessein salvifique de Dieu. A ses yeux, l'augustinisme est un bloc infrangible : on ne peut rien en rejeter ; et toutes les parties de l'édifice élevé par le saint docteur sont également solides.

On est tenté de regretter quelque peu une telle position. Involontairement, le R. P. Merlin prend parfois figure d'apologiste, et l'on éprouve une certaine gêne à le suivre même lorsqu'il a raison. Il veut par exemple que saint Augustin ait très bien su le grec, sous prétexte qu'il cite des textes de saint Jean Chrysostome ; mais il ne dit pas que plusieurs homélies de saint Jean Chrysostome étaient dès lors traduites en latin, et qu'il n'était pas nécessaire d'avoir une connaissance approfondie du grec pour traduire quelques lignes des autres. Il tient à faire de saint Augustin un témoin du dogme de l'Immaculée Conception, alors que l'évêque d'Hippone, tout en parlant constamment de Marie avec le plus grand respect, ne semble pas avoir envisagé le problème sous l'aspect précis de ce dogme. On pourrait citer d'autres exemples d'un tel procédé.

Au reste, ces détails ont peu d'importance. Le R. P. Merlin s'est avant tout proposé de nous faire connaître l'enseignement de saint Augustin : il a parfaitement atteint le but qu'il visait. Grâce à lui, nous connaîtrons mieux les traités du grand doc-

teur sur le péché originel et sur la grâce, et nous saisirons mieux la cohésion de sa pensée au cours des longues luttes qu'il a eues à soutenir. Remercions-le donc, et cordialement, pour le service qu'il nous a rendu.

XVII. — La collection des *Moralistes chrétiens* poursuit avec persévérance la voie que lui a si bien tracée son directeur, M. Baudin. D'Origène à Ollé-Laprune et de ce dernier à saint Augustin, elle nous permet de suivre, à travers les siècles, les destinées de la morale chrétienne, toujours si pareille à elle-même et si variée cependant dans l'exposé qu'en font ses représentants. Le public auquel sont destinés ces livres excellents leur fait-il toujours l'accueil qu'il devrait, et apprécie-t-il à leur valeur les trésors de sagesse qu'ils mettent à sa disposition ? Nous n'oserions pas toujours l'affirmer. En tout cas, nous pouvons chaleureusement lui recommander de lire le dernier volume paru de la collection, ce *Saint Augustin* du R. P. Boyer, qui éclaire si heureusement les divers aspects de la morale augustinienne[1].

Saint Augustin est essentiellement un moraliste. « Bien que la plus haute spéculation l'attire et l'enchante, bien qu'il éprouve à un degré vraiment extraordinaire le besoin de comprendre, il ne s'arrête pas à l'exercice de l'esprit, si noble soit-il, mais il tourne tout à l'usage pratique. Sa doctrine se rapporte d'elle-même, et sans qu'on l'y force par des considérations d'appoint, à la vie des âmes. S'il scrute les profondeurs de Dieu, de son unité, de sa trinité, c'est pour montrer la magnificence de notre fin qui est de voir Dieu et pour en prendre quelque avant-goût, s'il s'enfonce dans le mystère du Christ, c'est que, pour notre salut il est nécessaire que le Christ soit aussi vraiment Dieu qu'il est vraiment homme. S'il médite sur l'unité de l'Eglise, c'est que par elle seule passe dans les membres du Christ la vie de leur chef (p. 13). »

Cependant ce grand moraliste n'a pas écrit de traité de morale. C'est dans son œuvre entière, — et elle est immense, — qu'il faut recueillir les traits essentiels de son éthique. Il y avait une sorte de gageure à faire tenir en 320 pages, même les seules idées directrices de cette morale si riche et si puissante. Le R. P. Boyer

1. Ch. Boyer, *Saint Augustin* (Les moralistes chrétiens) ; in-16 de 320 pages ; Paris, Gabalda, 1932 ; 20 francs.

a tenu cette gageure. Il a écrit un livre solidement charpenté, grâce auquel nous pouvons apprendre sans peine ce qu'a enseigné saint Augustin sur les grands problèmes de la vie pratique. Son ouvrage est divisé en deux parties : la première est consacrée à la morale générale : le souverain bien, la loi éternelle, les conditions de l'acte moral ; la seconde traite de la morale spéciale : les devoirs envers Dieu et envers soi-même : la charité, les autres vertus fondamentales, la purification ; l'amour du prochain ; la famille ; la société civile, la cité de Dieu. Division classique assurément, et que l'on serait tenté de trouver banale. Cependant, la doctrine de saint Augustin s'y insère sans aucun effort, et c'est la preuve qu'elle est bonne. De temps à autre, quelques lignes de commentaire viennent s'insérer entre les morceaux cités ; elles expliquent une pensée difficile ; elles soulignent le lien entre les idées : tout cela est très sobre, et c'est réellement saint Augustin qui nous instruit d'un bout à l'autre du livre. Puisse le grand docteur trouver parmi nous beaucoup de disciples !

XVIII. Voici longtemps déjà que l'on connaissait l'existence d'un écrit de Pélage, diacre de l'Eglise romaine, pour la défense des Trois Chapitres. Dès 1884, Mgr Duchesne avait signalé l'importance de ce document, qui venait de lui être révélé par une étude de L. Delisle sur les manuscrits d'Orléans. Il en avait même pris une copie et avait formé le projet d'en donner quelque jour une édition. Absorbé par d'autres travaux, le grand historien ne put jamais réaliser son dessein ; il se contenta, chaque fois qu'il en trouva l'occasion, de se référer au mémoire de Pélage et d'en utiliser les données.

L'œuvre de Pélage, après de si longs délais, paraît enfin aujourd'hui, dans la collection des *Studi e testi*, dont elle constitue le cinquante-septième fascicule ; et il suffit de savoir que le texte en a été collationné par M. Robert Devreesse pour être assuré que l'on a devant soi une édition aussi correcte que possible[1]. Malheureusement, l'unique manuscrit, un codex du neuvième siècle, qui nous a conservé cet écrit est incomplet : le livre I en entier et le début du livre II ont disparu ; il en est de même de la fin du

1. Robert DEVREESSE, *Pelagii diaconi ecclesiae romanae, in defensione trium capitulorum.* Texte latin du manuscrit Aurelianensis 73 (70) édité avec introduction et notes; in-8° de LIII-76 pages (*Studi e Testi*, 57). Citta del Vaticano, 1932.

livre VI et dernier. D'autre part, malgré son zèle, le copiste a laissé échapper un certain nombre de fautes, et les corrections proposées par l'éditeur ne suffisent pas toujours à nous rendre des leçons satisfaisantes.

Une longue introduction de M. Devreesse précise l'importance de l'œuvre qu'il publie. Pélage l'a écrite en des circonstances tragiques, sans doute pendant les premiers mois de 554, alors qu'il était interné, par ordre de l'empereur Justinien, en divers monastères. Le pape Vigile, après de nombreuses hésitations, venait de confirmer ce qui avait été décidé au concile de l'année précédente contre les Trois Chapitres ; et son diacre Pélage, séparé de lui, emprisonné, exilé, tente un suprême effort en faveur des ouvrages condamnés et du concile de Chalcédoine. Son livre est un plaidoyer, et il ne s'en cache pas : de là des violences de langage, des appréciations inexactes ou injustes ; de là aussi une chaleur, une vivacité, une force qui ne se démentent jamais. Ecrit dans le feu même de l'action, ce livre nous jette d'emblée *in medias res :* devenu pape, Pélage devait plus tard le désavouer. Les lecteurs d'aujourd'hui tiendront compte sans doute de ce désaveu ; ils n'en seront pas moins heureux de posséder ce témoignage, plus spontané sans doute que les prudentes formules qui l'ont ensuite édulcoré.

M. Devreesse, qui fait œuvre de philologue et d'historien, n'avait pas à entrer dans la discussion des problèmes théologiques que soulève la condamnation des Trois Chapitres. Les théologiens ne seront d'ailleurs pas les derniers à étudier l'œuvre de Pélage, dans laquelle est si justement stigmatisée l'attitude de l'empereur Justinien et de ses satellites.

Dijon.

GUSTAVE BARDY.

Chronique biblique

Nouveau Testament

---

1. *Dictionnaire de la Bible : Supplément*, fasc. VII-IX. (Critique biblique-Elam). — Paris, Letouzey et Ané.
2. *Dictionnaire de Théologie catholique*, fasc. XCIX (Pascal-Saint-Paul). — Paris, Letouzey et Ané.
3. *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, publié sous la direction de A. Westphal, t. I. (A.-K.), in-4°, XXXI-712 pages à deux colonnes. — Paris, Editions « Je sers ».
4. R. P. Dressaire : *Jérusalem à travers les siècles*, in-12, VI-544 p. ; Paris, Maison de la Bonne Presse.
5. Dom H. Duesberg : *Le roi Hérode*, et autres essais, in-16, 308 pages. — Editions de l'Abbaye de Maredsous.
6. R. P. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, in-8, XXVII-624 p. (Collection des *Etudes bibliques*). — Paris, Gabalda.
7. R. P. Lagrange : *La morale de l'Evangile*, 245 p. (Collection *La vie chrétienne*). — Paris, Grasset.

1. Trois fascicules (VII-IX) du *Supplément au Dictionnaire de la Bible* ont paru en 1932 (*Critique biblique, Elam*). Conformément au plan adopté pour ce supplément, les articles sont très divers de caractère, et d'étendue très inégale. Quelques articles d'abord traitent de questions d'introduction générale. L'article *Ecriture Sainte* (30 colonnes) par le R. P. Höpfl complète heureusement l'article très court (8 col.) de M. Mangenot dans le *Dictionnaire*, en étudiant particulièrement l'utilisation de l'Ecriture Sainte dans la théologie, la prédication, l'ascèse, la littérature et les arts. Deux articles, chacun de 17 colonnes, sont consacrés à la *Critique textuelle*, l'un pour l'A. T. de M. Dennefeld, l'autre, pour le N. T. de MM. Pirot et Vogels, et s'appli-

quent principalement à préciser les méthodes, et à indiquer l'état actuel des recherches sur le texte biblique. Dans le domaine de l'archéologie palestinienne, citons l'étude du P. Barrois sur Damas (12 col.), celle du P. Mallon sur la *Cité de David* d'après les fouilles récentes (11 col.), et l'article du P. Power sur *l'Eglise Saint-Pierre et la maison du Caïphe* qui ne compte pas moins de 65 colonnes : la thèse qui place la maison de Caïphe dans le terrain des Assomptionnistes à Saint-Pierre in Gallicante, et identifie les ruines qu'on y a découvertes avec les substructions de ce palais (prison, lieu de flagellation) y est amplement exposée avec les arguments tirés de la tradition littéraire et les preuves archéologiques qui l'appuient, et défendue énergiquement contre les objections du P. Vincent et d'autres savants archéologues; on pourra trouver qu'une étude aussi longue ne s'imposait pas sur une question qui, après tout, au point de vue biblique, est d'importance assez minime ; notons cependant qu'un détail de l'histoire apostolique y est intéressé, car si les anneaux fixés sur les parois des galeries souterraines mises à jour étaient bien des anneaux servant à attacher les condamnés à la flagellation, comme le pense le P. Power, on devrait conclure que la façon dont les exécuteurs du Sanhédrin procédaient à ce supplice (dans le cas de la flagellation des apôtres en particulier) n'était pas conforme aux règles données dans la *Mischna*. L'histoire biblique est représentée dans ces fascicules par un important article de M. Pirot sur *David* (42 col.) ; l'histoire des peuples voisins par une étude très complète (164 col.) de M. Speleers, conservateur des Musées de Bruxelles sur l'Egypte (dans le *Dictionnaire de la Bible*, 18 colonnes seulement avaient été consacrées à ce sujet) : on peut regretter seulement que le paragraphe intitulé *l'Egypte et l'Ancien Testament* soit trop sommaire, puisqu'il ne comprend que cinq colonnes ; l'histoire des origines chrétiennes par un article très solide de M. Hennequin (18 col.) sur l'inscription découverte à Delphes, où se trouve mentionné le proconsul Gallion, inscription dont l'importance est très grande, on le sait, pour la fixation de la chronologie paulinienne. — La théologie biblique tient une place notable dans ces fascicules, en raison de l'étude sur *l'Eglise* dans la Bible, étude due au P. Médebielle, et qui ne comprend pas moins de 204 colonnes (la discussion des textes évangéliques qui fondent la primauté de

S. Pierre occupe à elle seule 50 colonnes). Il faut mentionner encore un article beaucoup plus court du même P. Médebielle : *Dépôt de la loi* (20 col.) et une étude très intéressante et très nuancée de M. J. Chaine, professeur aux Facultés catholiques de Lyon, sur la *Descente du Christ aux enfers* (36 col.).

2. Le fascicule XCIX du *Dictionnaire de théologie catholique* contient une importante étude (160 colonnes) sur *saint Paul*, due à M. Colon, professeur à la Faculté de théologie de Strasbourg. Comme il convient dans un dictionnaire de Théologie, c'est avant tout la doctrine paulinienne, qui fait l'objet de cet article. Mais M. Colon remarque très justement que, chez saint Paul, on ne peut isoler le théologien de l'apôtre, et que sa doctrine, dont les épîtres ne contiennent aucun exposé systématique, s'est fixée et développée peu à peu, sous la lumière de la révélation, en fonction des circonstances et du milieu où s'est déroulée sa carrière apostolique ; il y a donc avantage, pour la bien comprendre, à l'étudier dans le cadre de l'histoire, en en rattachant chaque élément au moment de la vie de l'Apôtre, où celui-ci a été amené à en donner l'exposé dans ses épîtres. Cette méthode n'est pas sans présenter quelques inconvénients ; il y a des points de la doctrine paulinienne, l'eschatologie par exemple, qui sont traités dans plusieurs épîtres de dates très diverses, et on morcellerait fâcheusement la pensée de saint Paul, si on se tenait rigoureusement à l'étude de chaque épître prise séparément. M. Colon a donc combiné les deux méthodes d'exposé systématique et d'étude analytique dans le cadre chronologique, en traitant complètement de chacune des grandes doctrines pauliniennes au moment où, dans l'enseignement de l'Apôtre, elle atteint son plein développement : l'eschatologie par exemple à propos des épîtres aux Thessaloniciens et de la Ire aux Corinthiens, la christologie à propos des épîtres de la captivité.

Il ne saurait être question de résumer et de discuter ici une pareille étude, ni même de signaler l'opinion adoptée par M. Colon sur les points controversés entre les interprètes de la pensée de saint Paul. Son exégèse s'accorde en général avec celle du P. Prat dans sa *Théologie de saint Paul.* Je veux seulement signaler qu'il a très heureusement indiqué les rapprochements entre la pensée de saint Paul et sa méthode d'exposition d'une part, et d'autre part l'enseignement des rabbins, la philosophie

hellénique et les mystères païens. Tout en réagissant contre la thèse de beaucoup de critiques libéraux qui dans la formation de la pensée paulinienne attribuent la première place aux influences non-chrétiennes, il a tenu avec raison à replacer cette pensée dans le milieu intellectuel et religieux où l'Apôtre a vécu, et à marquer les points de contact de sa doctrine avec les autres doctrines qui dominaient alors les esprits.

3. Un groupe de théologiens et de pasteurs protestants français, sous la direction de M. Alexandre Westpahl, professeur honoraire à la Faculté de théologie de Montauban, ont entrepris la publication d'un *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, destiné à faire connaître au grand public — et d'abord, naturellement, au public protestant — la Bible, son histoire, son milieu, ses livres, ses hommes et sa doctrine. Le dictionnaire proprement dit sera complet en deux volumes (un troisième volume est prévu, qui sera consacré aux effets de la Bible dans le monde, et plus spécialement dans l'histoire du protestantisme de langue française). Le tome I (A-K) vient de paraître, très élégamment édité, et illustré de planches photographiques (134 figures) qui constituent une intéressante documentation géographique et archéologique. L'ouvrage se recommande à l'attention des catholiques eux-mêmes, d'abord par la valeur scientifique des articles, dus à un grand nombre de collaborateurs, pour la plupart professeurs dans les Facultés protestantes de théologie françaises et suisses, mais surtout parce qu'il permet de se rendre compte de l'orientation actuelle en matière d'exégèse biblique des milieux de droite et du centre dans le protestantisme français. Assurément les rédacteurs ont des tendances doctrinales assez diverses, qui se manifestent dans les articles qu'ils ont signés, la direction du Dictionnaire leur ayant laissé liberté et responsabilité : ainsi l'article *Jésus-Christ*, dû à M. Henri Monnier, de la Faculté de Paris, est notablement moins conservateur que les articles sur saint Jean et le quatrième évangile dont l'auteur, M. Auguste Thiébaud, professeur à la Faculté de Neuchatel, se range finalement, quoique avec un peu d'hésitation, aux positions traditionnelles sur l'authenticité et l'historicité du quatrième évangile. Mais, si même un protestant libéral, assez radical, comme M. Goguel figure parmi les collaborateurs, la plupart de ceux-ci cependant sont des protestants croyants, et la note religieuse, la note

vraiment chrétienne, est dans l'ensemble assez accentuée. Il convient aussi de souligner que l'attitude des rédacteurs à l'égard du catholicisme est courtoise, que les solutions de l'exégèse et de la théologie catholique sont indiquées, et que des savants comme le P. de Grandmaison et le P. Lagrange sont cités avec sympathie.

C'est dans l'*Introduction* écrite par M. Westphal, directeur de la publication, et dans quelques articles généraux (*Bible*, *Critique*, *Inspiration*), dont plusieurs émanent aussi de sa plume, que se trouve le mieux définie la position adoptée par l'ensemble des rédacteurs sur la valeur historique et religieuse de l'Ancien et du Nouveau Testament, ainsi que sur l'application de la critique au texte biblique. Nous sommes très loin de cette forme ancienne de protestantisme, qui s'attachait à la lettre de la Bible et y cherchait l'unique règle de foi. Le protestantisme actuel n'est plus la religion d'un livre : « La religion dont la Bible est le document sacré n'est pas née de la Bible qui lui rend témoignage... Ce qui fait l'originalité et la divinité de la religion évangélique, c'est qu'elle ne dépend pas d'un livre, mais d'une personne... Les évangiles sont un fruit de l'Eglise chrétienne... » Il y a là un rapprochement intéressant avec la conception catholique. Et l'on ne voit pas bien pourquoi l'auteur de l'article *Evangile*, après avoir cité ces mots du P. Huby : « Les évangiles ont été composés dans l'Eglise et pour l'Eglise... L'Eglise n'est pas fondée sur les évangiles écrits... La religion d'autorité a existé avant la religion d'un livre, si haut qu'on le place. », critique ces paroles, conformes portant à sa propre thèse, comme s'il s'agissait là non seulement des évangiles écrits, mais de l'*Evangile*, de la révélation apportée par Jésus-Christ. Ce n'est certes pas dans le catholicisme qu'on trouve des tenants pour l'opinion qui fait de l'Eglise primitive la créatrice de l'Evangile, et le rédacteur du *Dictionnaire* exprime, quoi qu'il en pense, une idée parfaitement conforme à l'enseignement catholique, quand il écrit : « L'Eglise a donc, sans doute, précédé les évangiles, mais elle a été précédée par l'Evangile ; en produisant les évangiles, elle n'a rien créé qui lui fût personnel : elle-même création de Jésus-Christ, elle a rendu simplement nécessaire et possible la transmission écrite de leurs témoignages à son divin Chef. »

Sur la nature de l'inspiration et sur la valeur historique de la Bible, surtout de l'Ancien Testament, les positions auxquelles se rangent les rédacteurs du *Dictionnaire* s'écartent notablement des positions traditionnelles dans le catholicisme. On ne peut guère admettre, pensent-ils, qu'une inspiration divine s'est matérialisée dans des mots : seuls des êtres humains peuvent être inspirés, et, si la Bible est inspirée, c'est parce que des hommes inspirés par Dieu l'ont écrite. Et cette inspiration n'entraîne pas l'infaillibilité du texte sacré. D'où la nécessité de la critique. « La Bible, expression humaine et document historique de la religion dont elle est le témoin, demande à être étudiée avec toutes les ressources de la foi et de la science, afin que nous ne soyons pas exposés à confondre la Parole de Dieu et la parole de l'homme, la source jaillissante de l'Esprit avec le canal que lui ont creusé des mains fidèles, mais parfois inexpertes. »

C'est surtout dans l'interprétation de l'Ancien Testament, recueil de textes dont l'inspiration, le caractère, l'antiquité sont si différents, que l'histoire et la critique sont nécessaires pour mettre en lumière la révélation, pour dégager ce qui a été dit au nom de Dieu. En fait, les rédacteurs du Dictionnaire acceptent dans l'ensemble les résultats des recherches de la critique moderne : critique littéraire (distinction des sources et authenticité) et critique historique, sur l'Ancien Testament, dont ils réduisent notablement la valeur d'histoire. Pour la Genèse en particulier, ils admettent que les récits relatifs aux Patriarches se présentent simplement comme des traditions populaires, où l'imagination s'est unie à la mémoire, et que dans les premiers chapitres il ne faut chercher que la représentation sous une forme figurée, inspirée des vieilles traditions suméro-babyloniennes, des solutions que l'âme hébraïque donnait aux grands problèmes de la vie : origine de l'univers et de l'humanité, origine du péché, de la souffrance, de la mort.

Pour le Nouveau Testament par contre, les rédacteurs du *Dictionnaire* sont, dans l'ensemble, beaucoup plus conservateurs. Ils admettent, par exemple, l'authenticité de l'épître aux Ephésiens, généralement rejetée par les critiques libéraux[1], ainsi

1. Pour l'épître aux Hébreux, ils n'admettent cependant en aucune façon l'origine paulinienne, même indirecte.

que — je l'ai déjà signalé, — de l'évangile de saint Jean. Tout en notant que « les évangélistes ne s'assignaient point la tâche académique de l'histoire moderne, scrupuleuse à reconstruire la chronologie, et à dresser la biographie complète de son héros », l'auteur de l'article : *Evangiles synoptiques* affirme que « leur autorité d'évangélistes, autorité historique aussi bien que religieuse, sort triomphante et rehaussée du creuset de la critique », et que, même pour les récits de l'enfance de Jésus, « la comparaison avec les apocryphes donne confiance en la réalité de ces traditions évangéliques, reposant saus doute sur des souvenirs de famille, et si pures, si conformes à la révélation biblique. » Il est vrai que M. H. Monnier, dans l'article *Jésus-Christ*, est moins net, et qu'il parle bien, lui aussi, de souvenirs de famille, mais « transfigurés par la foi », et l'on devine facilement ce que ces mots laissent entendre. Il n'est d'ailleurs pas beaucoup plus affirmatif sur la résurrection corporelle du Christ : il estime qu'aucune des hypothèses proposées pour expliquer la disparition du corps de Jésus ne tient ; mais, ajoute-t-il, « ce qui importe, ce n'est pas la survivance momentanée d'une matière appelée à disparaître, c'est l'identité personnelle du Christ, se maintenant à travers la mort ». D'ailleurs, s'il reconnaît que la tradition relative aux actes de Jésus a pu revêtir de bonne foi des caractères légendaires, il est beaucoup plus ferme sur la tradition relative aux paroles du Sauveur, qui, affirme-t-il, ont été, dans l'ensemble, transmises sous leur forme primitive.

4. Nul n'était mieux qualifié que le P. Léopold Dressaire, des Augustins de l'Assomption, pour donner au public cultivé, sur *Jérusalem à travers les siècles*, un ouvrage de haute vulgarisation. Disciple de l'éminent archéologue palestinien que fut le P. Germer-Durand, familiarisé par un séjour de vingt-six ans dans la Ville Sainte avec ses traditions, ses souvenirs religieux et les découvertes qui, dans le domaine de la topographie et de l'archéologie, ont jeté de si vives lumières sur le passé palestinien, il était à même de tracer une synthèse historique, — sinon définitive, car bien des problèmes sont encore en discussion, — mais du moins conforme à l'état actuel de la science. D'ailleurs il pouvait bénéficier du savant exposé qu'ont fait de ces questions le P. Vincent et le P. Abel, de l'Ecole biblique de Jérusalem, dans la partie déjà publiée de leur grand ouvrage : *Jérusa-*

lem, recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire, et il reconnaît loyalement tout ce qu'il doit à ce travail magistral, dont il est grandement souhaitable que la publication s'achève sans trop tarder.

Nulle cité n'a sans doute connu plus de vicissitudes que Jérusalem : le P. Dressaire consacre à l'histoire si mouvementée de la Ville Sainte, depuis ses lointaines origines préchananéennes jusqu'à nos jours, la première partie de son ouvrage, en s'attachant particulièrement à en décrire, pour chaque époque, l'aspect monumental. La seconde partie est une étude archéologique : histoire du sol de la ville et des diverses enceintes qui l'ont délimitée au cours des âges, histoire du Temple et des monuments qui s'élèvent aujourd'hui sur son emplacement, étude de ce qui reste des palais, des canaux et piscines, des tombeaux. La dernière partie est consacrée aux sanctuaires, auxquels la tradition a attaché le souvenir des grands événements religieux qui font de Jérusalem, pour un chrétien, la Ville Sainte par excellence.

Les problèmes proprement archéologiques, et ceux qui concernent la localisation des souvenirs historiques hiérosolomytains sont exposés par le P, Dressaire dans un esprit de sage critique, également éloigné d'un respect exagéré des traditions locales, dont beaucoup n'ont aucune base sérieuse, que d'un scepticisme de principe à l'égard de ces traditions, dont certaines au moins remontent aux origines du christianisme et sont confirmées par les recherches archéologiques. En beaucoup de cas, on n'arrive pas à la certitude, et, sur plus d'un point, les opinions défendues par le P. Dressaire seraient combattues par d'autres maîtres de l'archéologie palestinienne. C'est ainsi que la localisation du palais de Caïphe à Saint-Pierre en Gallicante, où les Assomptionnistes viennent d'élever une belle église sur les ruines d'un sanctuaire du Moyen-Age, localisation que le P. Dressaire défend naturellement dans un long chapitre de son ouvrage, est toujours contestée très fermement par les maîtres de l'Ecole biblique, qui n'admettent ni les preuves littéraires ni les preuves archéologiques qu'on apporte à l'appui de cette localisation. Sur des questions d'ordre plus général, on pourrait également relever des divergences de vues entre le P. Dressaire et les savants auteurs de *Jérusalem* : par exemple, sur l'extension de

Jérusalem aux diverses époques, car le P. Dressaire reste fidèle à l'opinion, aujourd'hui très contestée, du P. Germer-Durand, qui pensait que la ville, établie d'abord sur la colline orientale, ne déborda sur la colline occidentale qu'au temps des princes asmonéens ; sur l'enceinte d'Hérode-Agrippa, pour laquelle les travaux récents du P. Vincent semblent bien imposer un tracé différent de celui qu'avait proposé le P. Germer-Durand... Mais ce sont là des problèmes qui n'intéressent guère que les spécialistes, et le large public auquel s'adresse le P. Dressaire trouvera dans son ouvrage une information d'ensemble sûre, présentée avec clarté et une élégante sobriété. Ajoutons que l'ouvrage est accompagné de cartes et plans, et illustré de 63 gravures documentaires.

5. Les quatre essais historiques, réunis en volume par dom Hilaire Duesberg, bénédictin de Maredsous, après avoir été donnés en conférences à Gand, se rapportent tous au judaïsme contemporain de l'Evangile, et visent à faire mieux connaître le milieu historique où prit naissance le christianisme. La première de ces études, qui a pour sujet la lutte des Macchabées contre les Séleucides, et la dernière, qui a pour titre : *Propagande juive et prédication chrétienne*, mettent toutes deux en lumière, sous deux aspects différents, l'attitude du judaïsme à l'égard de l'hellénisme : d'un côté, c'est l'admirable résistance du monothéisme juif à l'infiltration du paganisme et de la civilisation païenne, mais d'autre part, c'est l'impuissance du judaïsme à conquérir le monde, parce que, attaché à un nationalisme étroit, il n'a pas su se servir de la culture grecque pour la mettre au service de Iahvé ; et, par contraste, apparaît la supériorité de la propagande chrétienne, qui prêchait une religion universelle, indépendante de tout cadre national. L'étude consacrée à Hérode le Grand, en éclairant la psychologie d'un prince qui joue un rôle important au début de l'histoire évangélique, et en esquissant la figure de ses successeurs, précise la situation politique de la Judée au moment où commença le christianisme, et particulièrement les rapports des Juifs avec Rome. Enfin le dernier essai, sous un titre original et piquant qui donne le ton de l'ouvrage tout entier et indique la manière de l'auteur : *Un cartel vers l'an 30 à Jérusalem*, fait connaître avec précision ce qu'étaient les Pharisiens et les Sadducéens, et explique l'alliance

d'un jour de ces partis opposés contre le Maître qui, se donnant pour le Messie, menaçait leur autorité ou leurs conceptions religieuses.

Ce qui fait la valeur de cet ouvrage, ce n'est pas tant l'érudition de l'auteur, érudition très sûre mais qui ne s'affiche pas, c'est surtout son talent littéraire, un don de piquer l'attention par des réflexions et des rapprochements imprévus, une verve qui rappelle parfois celle de Mgr Duchesne, une vraie maîtrise pour tracer de brillants tableaux historiques ou brosser de vivants portraits des personnages ou des groupements étudiés. On ne peut mieux caractériser que ne l'a fait dom Duesberg les Pharisiens et les Sadducéens, et on ne saurait oublier, après l'avoir vue dessinée en ces pages avec une profondeur psychologique saisissante, la figure complexe du roi Hérode, sur lequel le savant bénédictin porte un jugement ferme, mais plein de nuances, qui est d'un véritable historien.

6. Dom Duesberg, dans la préface de son ouvrage, exprime modestement le vœu que les études qu'il y a réunies orientent ses lecteurs vers les travaux plus approfondis du P. Lagrange, pour lesquels il dit toute son admiration. Il n'avait pu cependant utiliser le dernier grand ouvrage du directeur de l'Ecole biblique de Jérusalem, cette étude sur le *Judaïsme avant J.-C.*, dont le cadre déborde largement les sujets traités par dom Duesberg, mais qui contient sur l'époque des Macchabées et des Asmonéens, sur Hérode le Grand, sur les Pharisiens et les Sadducéens des pages qu'il est intéressant de comparer avec les brillants essais du savant bénédictin.

Le P. Lagrange avait publié il y a une vingtaine d'années une importante étude sur le *Messianisme chez les Juifs*, qui, épuisée depuis longtemps, n'a pu être réimprimée. Il y exposait le développement de l'idée messianique chez les Juifs, de 150 av. J.-C. à 200 apr. J.-C. Son nouvel ouvrage reprend en partie le même thème, mais en l'élargissant à deux points de vue : d'une part, il étudie l'ensemble des doctrines religieuses qui, à côté du messianisme, constituent les caractères essentiels du Judaïsme, au moment où naissait le christianisme : l'unité de Dieu, la rétribution dans la vie future, la conception des rapports avec Dieu et de la vie mystique ; d'autre part, à l'étude des doctrines il donne comme fond de tableau l'exposé des faits historiques durant la

période qui suit le retour des Israélites de la captivité de Babylone jusqu'à 40 apr. J.-C., afin, dit,il, « d'expliquer, s'il se peut, comment les faits ont transformé les doctrines, par influence directe ou en provoquant une réaction, et comment les doctrines ont donné aux faits un cours différent ». Ainsi, dans la première et la dernière partie de l'ouvrage, alternent régulièrement les chapitres d'exposition historique, consacrés successivement aux diverses périodes qu'on peut distinguer dans les derniers siècles du Judaïsme, et les chapitres d'exposition littéraire et doctrinale, où sont étudiés les livres religieux, d'origine juive, dont on peut, avec une probabilité plus ou moins grande, faire remonter l'origine à chacune de ces périodes, et où se reflètent par conséquent les idées du judaïsme contemporain de leur composition. La troisième partie, qui expose *la situation du Judaïsme av. J.-C.*, reprend, pour en tracer la synthèse, les résultats des analyses qui font l'objet des chapitres précédents, et, après une étude des sectes qui s'étaient développées au sein du Judaïsme, c'est un exposé systématique de la théologie juive, en elle-même, et dans ses rapports avec les religions des peuples voisins, dont, au dire des tenants de l'histoire comparée des religions, le judaïsme postexilien aurait très largement subi l'influence. Enfin, dans une quatrième partie, le P. Lagrange étudie le Judaïsme hors de Judée, ou, plus précisément, parce que c'est le seul qu'on connaisse assez pour en marquer les caractères propres, le Judaïsme en Egypte, surtout avec Philon, dont on connaît la place dans le développement général du Judaïsme.

Le P. Lagrange s'excuse de n'avoir pas fait une étude complète du Judaïsme, et d'en avoir seulement approfondi quelques traits. Evidemment les 600 pages de ce volume, si denses soient-elles, ne constituent pas un répertoire complet et rigoureusement enchaîné des faits et des doctrines. Mais les points étudiés sont les plus significatifs, ceux qui importent davantage à l'intelligence des origines du christianisme. Et, quand on a parcouru les divers chapitres de l'ouvrage, on est dans l'admiration devant la quantité et la qualité des matériaux qui y sont accumulés. Comment ne pas être reconnaissant à l'éminent bibliste d'y avoir condensé le résultat de tant de recherches érudites, et d'y avoir exposé — avec les nuances et, parfois, les hésitations qui caractérisent le véritable savant — ses conclusions personnelles sur

tant de problèmes très discutés, et dont la solution a souvent une portée considérable pour l'étude des origines chrétiennes ? Est-il besoin d'insister sur ce dernier point, et de souligner l'utilité pour la science du Nouveau Testament d'un livre comme celui-ci ? Tout le monde se rend compte qu'on ne peut comprendre le ministère public de Notre-Seigneur sans une connaissance précise de la situation politique et religieuse du judaïsme palestinien au milieu duquel s'exerça son action. Mais il y a plus, c'est toute la question de l'originalité du christianisme qui est engagée dans ces études sur le judaïsme. Il n'est pas douteux que le point de départ du mouvement chrétien est juif, que la théologie chrétienne a de profondes racines non seulement dans l'Ancien Testament, mais dans la théologie juive, dont saint Paul en particulier était fortement imprégné. Ce n'est donc que grâce à une connaissance approfondie de la pensée religieuse du judaïsme qu'on peut opposer une réponse solide aux critiques qui ne veulent voir dans le christianisme qu'une synthèse du judaïsme et de l'hellénisme. D'autre part, il est de plus en plus difficile, pour les historiens sérieux, d'admettre qu'une influence profonde des religions païennes se soit exercée directement sur le christianisme, et l'on tend de plus en plus, dans l'école comparative, à supposer que les influences étrangères ont plutôt agi indirectement sur le christianisme par l'intermédiaire du judaïsme, dont beaucoup de doctrines essentielles viendraient de l'Egypte, de la Perse et de la Grèce : on comprend dès lors l'importance des conclusions du P. Lagrange qui précisent la mesure, assez restreinte, de ces infiltrations païennes dans le judaïsme. Ce judaïsme, tel qu'il a pris figure un peu avant et surtout après Jésus-Christ, se rattache directement à l'Ancien Testament, qui est sa principale source. Mais, parce qu'il s'est figé dans une conception étroitement nationaliste et formaliste, il a étouffé les virtualités fécondes qui existaient dans la Révélation ancienne, et que le christianisme devait faire épanouir, en même temps qu'il laisserait tomber certains éléments devenus caducs de l'Ancienne Loi. Telle est la conclusion du P. Lagrange dans les dernières pages de son ouvrage, où il précise les rapports du christianisme et du judaïsme, et porte sur celui-ci un jugement dont on ne pourra guère contester la sérénité et l'équité.

7. En même temps que ce grand ouvrage sur le Judaïsme, le

P. Lagrange a publié sur *la morale de l'Evangile* un travail d'un tout autre genre. C'est une œuvre de circonstance, polémique, dirigée contre un livre de M. Albert Bayet, paru dans la Collection *Christianisme* du Dr Couchoud, et intitulé *les morales de l'Evangile*. Dans cet ouvrage le professeur à l'Ecole des Hautes Etudes ayant découvert qu'il n'y a pas dans l'Evangile une seule morale, mais tout au moins deux morales, qui sont contradictoires, en tire la conclusion que le christianisme n'est pas l'œuvre d'un homme, mais d'une collectivité dont les apports divergents ont été rassemblés en une synthèse où subsistent d'évidentes incohérences, signe non équivoque de la diversité de leur origine, — et donc que Jésus n'a pas existé.

L'analyse de la réponse du P. Lagrange, étant donné le sujet, relèverait plutôt de la Chronique d'Apologétique. Mais parce que, suivant pas à pas M. Bayet, il examine successivement tous les textes des évangiles que celui-ci prend plaisir à mettre en opposition comme exprimant des idées contradictoires, l'ouvrage n'intéresse pas moins l'exégèse évangélique. En bien des cas, il suffit, pour faire disparaître la prétendue contradiction, de ramener M. Bayet à l'observation des principes élémentaires de la méthode critique dans son application aux évangiles, principes que le P. Lagrange a eu soin de rappeler dans un chapitre préliminaire, qui n'est pas le moins utile de l'ouvrage : ne pas isoler les paroles de Jésus des circonstances où elles ont été dites ; tenir compte du genre littéraire, et par conséquent ne pas supposer que, dans les paraboles qui sont simplement des comparaisons, le narrateur approuve nécessairement les actes et s'approprie les paroles des personnages qu'il met en scène ; tenir compte aussi de l'esprit des Sémites et des habitudes de la langue originale. Ce sont là des règles de simple bon sens, mais l'application en relève de l'esprit de finesse, dont M. Bayet, dans son exégèse des textes évangéliques, semble moins s'inspirer que de l'esprit géométrique... En d'autres cas, par exemple en ce qui concerne l'attitude de Jésus à l'égard de la Loi juive, la contradiction apparente que M. Bayet relève dans certains textes, ne se résout pas par un simple appel aux règles de l'exégèse, elle vient de ce que la pensée du Sauveur est complexe, présente plusieurs aspects, non point opposés certes, mais complémentaires, et c'est par un exposé nuancé, tenant compte à la fois de ces divers aspects,

qu'on fait évanouir ce qui paraissait d'abord une contradiction : sur plusieurs points de la morale évangélique, le P. Lagrange a ainsi l'occasion, en répliquant à M. Bayet, de mettre mieux en lumière la vraie pensée de Jésus.

Après avoir dégagé des textes évangéliques les divers types divergents de morale qu'il y croit reconnaître, M. Bayet a cherché à montrer, conformément à la doctrine sociologique dont il est un des plus brillants représentants, que ces morales proviennent des divers groupes sociaux existant dans le christianisme primitif, et sont l'aboutissant de plusieurs courants dont les principaux sont : le pharisaïsme juif, la philosophie grecque, le mysticisme païen. Le P. Lagrange, le suivant sur ce nouveau terrain, a dû aborder la question des rapports entre la morale chrétienne et les divers systèmes helléniques de morale. On lira avec grand intérêt ces pages où les indéniables analogies relevées par M. Bayet et bien d'autres avant lui sont partiellement expliquées par la probabilité d'une influence qu'aurait exercée le christianisme sur certains moralistes païens, et d'autre part sont ramenées à leur juste valeur par la mise en lumière des divergences profondes qui séparent, quant aux principes fondamentaux, les morales païennes de la morale chrétienne, celle-ci reposant sur une conception toute différente des rapports de l'homme avec Dieu. C'est précisément cette conception nouvelle, explicable seulement par l'apport personnel d'une individualité telle que Jésus, qui constitue l'originalité de la morale chrétienne, et qui en même temps en fait l'unité, comme l'explique très bien le P. Lagrange dans le beau chapitre final de son ouvrage : la loi de charité qui unit l'homme à Dieu et à ses frères est le principe central d'où découlent, selon la diversité des circonstances, les directions particulières et les applications différentes, que M. Bayet présente, à tort, comme des contradictions.

L. Venard.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. — Bibliographie Romaine

G. Mollat, **La question romaine de Pie VI à Pie XI.** Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique. Paris, Gabalda, 1932. In-12, 470 pages. Prix : 24 fr.

J. Gay, **Les deux Romes et l'opinion française.** Les rapports italiens depuis 1815. In-8°, VIII-246 pages. Prix : 30 fr.

Stefano Jacini, **Il tramonto del potere temporale nelle relazioni degli ambasciatori austriaci à Roma** (1860-1870). Bari, Laterza, 1931. In-8° XII-458. Prix : 30 fr.

Il nous manquait sur la question romaine au XIXe siècle, un ouvrage qui fût un exposé d'ensemble, où l'on trouvât comme la synthèse des innombrables publications qui lui ont été consacrées avant et depuis les fameux accords du Latran du 11 février 1929. M. Mollat nous l'offre dans le livre dont il vient d'enrichir la très estimée *Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique.*

Son récit s'ouvre sur les atteintes portées à l'Etat temporel dès la Révolution française : il y eut d'abord l'annexion d'Avignon et du Comté Venaissin sous l'Assemblée nationale constituante puis au temps du Directoire, le démembrement des provinces italiennes, suivi bientôt de la destruction complète des Etats pontificaux avec la proclamation de la République romaine. Reconstitués dans leur plus grande partie par Bonaparte, ils furent, de nouveau, supprimés par lui, lorsque Pie VII refusa de fermer ses ports au commerce anglais. En 1815, le congrès de Vienne res-

taura le pape dans sa puissance temporelle. Sous l'influence du cardinal Consalvi, Pie VII s'efforça d'adapter son gouvernement aux exigences modernes, mais l'intelligent secrétaire d'Etat ne réussit pas à faire adopter en entier son programme de réformes. Des abus subsistèrent qui furent l'occasion d'une agitation dangereuse.

Le savant professeur de la Faculté de Théologie catholique de Strasbourg apporte de copieux détails sur l'organisation des sociétés secrètes, des *carbonari*, sur les troubles qui secouèrent l'Etat temporel et amenèrent peu à peu la grande crise de 1848.

La République romaine fut fondée une deuxième fois et elle y dura jusqu'à l'entrée dans Rome des troupes françaises. L'Etat pontifical replacé sous l'autorité du pape fut, peu après, amputé de quelques provinces par le roi de Sardaigne, Victor-Emmanuel ; la prise de Rome en 1870, marqua la fin. La question romaine ne se trouva pas cependant réglée : les chefs de l'Eglise ne cessèrent pas de protester contre la violence dont ils avaient été les victimes ; elle n'eut sa véritable solution que dans les accords du 11 février 1929.

Telles sont les grandes lignes de cette œuvre. L'un de ses principaux mérites est de nous faire comprendre les faits essentiels de cette histoire, de nous montrer comment ils sont survenus et quelles en ont été les répercussions. M. Mollat les remet dans leur cadre et par les précisions qu'il fournit, il nous en donne une intelligence entière. On lira avec un particulier intérêt les pages où il est raconté comment se prépara la réconciliation de 1929.

Ce livre n'est pas, ne devait pas être une apologie de l'administration de l'Etat pontifical. En historien consciencieux et loyal, l'auteur ne dissimule pas que des erreurs ont été commises. Il n'en rend pas moins hommage à la hauteur de vues, au désintéressement des chefs de l'Eglise qui ne cessèrent de réclamer leur pouvoir temporel parce qu'ils se considéraient comme obligés en conscience de garder intact le patrimoine qu'ils avaient reçu de leurs prédécesseurs, aussi parce qu'ils l'estimaient nécessaire pour sauvegarder leur indépendance comme chef spirituel.

Ceux qui étudieront désormais cette importante question du pouvoir temporel apprécieront tout particulièrement l'extraordi-

naire richesse des renseignements bibliographiques qui se rencontrent dans ce nouveau livre. Comme dans celui qu'il avait consacré aux papes d'Avignon dans la même collection, M. Mollat a d'abord dressé un répertoire systématique et critique de toutes les sources ; en tête de chaque paragraphe, il a placé en outre des bibliographies spéciales. On ne voit pas que quelque travail d'importance ait été négligé. Son ouvrage nous apparaît comme le manuel essentiel sur cette question.

A la différence de l'ouvrage de M. Mollat, celui que nous présente M. Jules Gay, sous le titre : *Les deux Romes et l'opinion française* ne traite que quelques épisodes de la question romaine, en fonction de l'opinion française le plus souvent ; il n'en est pas moins, lui aussi, d'un très vif intérêt[1].

Après un premier chapitre où il explique comment Edgard Quinet fut un des amis très chauds de l'Italie et un des apôtres les plus ardents de son unité, le distingué professeur de l'Université de Lille dépeint la situation politique de l'Italie centrale et tout particulièrement celle des Etats pontificaux d'après les correspondances de Louis Doubet et de son beau-frère Eugène Rendu. Ces deux catholiques très attachés à l'Eglise y traduisent l'impression que leur produisent au cours du voyage qu'ils effectuent en ces régions en 1848-1849 et en 1853, la faiblesse du pouvoir temporel et la désaffection profonde qu'éprouvent à l'égard de leurs gouvernements respectifs, les sujets du pape, comme les habitants des duchés de Toscane, de Parme, de Modène, de la Lombardie et de la Vénétie ; ils souhaitent que Napoléon III provoque des réformes à l'effet de prévenir une révolution qui leur paraît sans cela inévitable.

Des pages très attachantes sont consacrées à dom Tosti, le célèbre bénédictin du Mont Cassin, qui, après la prise de Rome de 1870, chercha une voie de conciliation entre le Vatican et le Quirinal. « Fougueux idéaliste », comme le qualifie M. Gay, il eut le tort d'oublier, toujours à force de candeur et de bonté, les difficultés pratiques, celles qui naissent de la routine et de la malice des hommes, de la violence des passions ou de la gravité des intérêts aux prises » (p. 124).

1. Paris, Gabalda, 6e édition.

L'accord tant désiré finit par se conclure et, au terme d'une longue étude sur les relations de l'Italie avec la France depuis 1815, l'historien raconte comment furent préparés et conclus en 1929 les fameux accords du Latran. Il les défend contre d'injustes attaques dont ils ont été l'objet ; combien justement il observe que « c'est l'Eglise catholique elle-même qui doit tirer peu à peu du grand acte pacifique un bénéfice incontestable en faisant mieux comprendre à tous ceux qui sont éloignés d'elle, ce qu'elle est réellement et quelle source inépuisable de renouvellement spirituel et moral, l'homme de nos jours peut trouver encore dans sa doctrine et sa direction » (p. 221). On ne saurait mieux dire.

C'est la période de l'histoire du pouvoir temporel de 1860 à 1870 que le comte Stefano Gacini a étudiée dans son ouvrage paru en 1931, sous le titre *Il tramonto del potere temporale : Le couchant du pouvoir temporel.* On trouve dans son livre, soit analysés, soit publiés in extenso en français, le texte original, les rapports envoyés par les ambassadeurs d'Autriche à Rome au ministre des Affaires étrangères de Vienne ; ils sont aujourd'hui conservés aux Archives d'Etat à Vienne. L'auteur les a insérés dans un exposé où il donna toutes les explications nécessaires pour qu'ils soient pleinement compris, au besoin il rectifie certaines informations erronées.

Nous avons ainsi une histoire de la question romaine de 1860 à 1870 telle qu'elle apparaissait se déroulant jour par jour, aux yeux des représentants de l'empereur François-Joseph ; mais revue et corrigée par un historien qu'inspire une profonde sympathie tout à la fois pour l'Eglise et l'Italie une.

Si cette correspondance autrichienne ne nous révèle guère de faits nouveaux d'une importance considérable, elle nous instruit du moins sur certaines négociations que tenta de nouer le gouvernement italien soit pour déterminer le pape à renoncer aux provinces qui avaient été conquises et à se prêter à un accommodement sur la question romaine, soit pour obtenir que soient pourvus de nombreux évêchés vacants dans la péninsule. Nous y suivons encore la politique de l'Autriche ; elle revint longtemps à défendre les revendications du Souverain Pontife et elle s'orienta d'autant plus dans ce sens que s'accusaient davantage les tendances italophiles de Napoléon III. Mais après Sa-

dowa, surtout après l'arrivée au pouvoir du chancelier Beust, un rapprochement s'opéra entre l'Italie et l'Autriche ; le vieil esprit joséphiste se réveilla à Vienne et se traduisit par une assez vive hostilité au Saint-Siège. Ce qui, dans ce livre, retient surtout la curiosité du lecteur, ce sont les appréciations portées sur Pie IX, et les principaux auxiliaires de sa politique, les cardinaux, et les prélats de son entourage. Ce n'est pas que les ministres autrichiens soient toujours très perspicaces ; je n'en veux d'autre preuve que ce jugement porté sur le cardinal Pecci, le futur Léon XIII : « Ce cardinal est censé unir à un caractère faible des capacités très médiocres. » (p. 81.)

Si de ci de là ont échappé au comte Jacini quelques erreurs ou distractions, il n'en est pas moins bien informé en général et son ouvrage apporte une précieuse contribution à l'histoire des derniers temps du pouvoir temporel.

Peut-on dire que Mgr de Merode, un prélat belge, était « orléaniste » (p. 28, note 2), le général de Lamoricière « un républicain » (p. 28) ? Le comte Daru n'était pas ministre des cultes dans le ministère du 2 janvier, comme il est dit p. 294. Le cardinal Pie n'était pas cardinal en 1870 (p. 290) : il ne fut nommé qu'en 1879.

A. LEMAN.

II. — Action des « Familiaux » au Parlement

Le journal mensuel « Familles de France », organe officiel de la Fédération Nationale des Associations de Familles nombreuses[1], *porte en tête de son numéro de février le manifeste suivant. Tout ce qui intéresse la Famille ne peut nous laisser indifférents. Aussi nos lecteurs seront-ils heureux de posséder ce document qui les renseignera sur une action et une méthode qu'ils ne connaissaient peut-être pas encore.*

Bien des gens s'imaginent qu'un groupement, qui ne fait pas de manifestations tapageuses, est un groupement inactif.

1. Rédaction et Administration : 84, rue de Lille, Paris (7e).

Rien n'est plus faux.

Pour le prouver, il me suffira d'exposer ici, en toute simplicité, l'action menée par les familiaux, et spécialement par notre « Fédération Nationale des Associations de Familles nombreuses », à l'occasion des projets financiers déposés par le Cabinet Paul Boncour.

Le jour même où ces projets étaient distribués aux membres du Parlement, ils faisaient l'objet d'une étude très attentive au sein de la Commission Fiscale de la Fédération, qui passait au crible toutes les dispositions visant directement ou indirectement la Famille, et qui signalait les textes à repousser ou les modifications à y apporter.

Dès le 20 janvier, le *Groupe parlementaire de la Famille* de la Chambre des députés — dont l'effectif s'élève aujourd'hui à 261 membres — se réunissait pour délibérer sur ce grave sujet.

Des députés appartenant à tous les grands partis de l'Assemblée prirent part à cette délibération, dont le résultat est consigné dans la note qui fut remise à la Commission des finances et dont le texte est reproduit dans nos colonnes.

Il suffit de lire cette note pour se convaincre que les textes proposés par le gouvernement d'alors ont fait l'objet d'un examen critique, à la fois très objectif et très impartial.

Rien ne semble avoir été omis : ni la limitation des primes à la natalité, ni les taxes ou supertaxes susceptibles de grever les objets de consommation familiale, ni les indemnités pour charge de famille des fonctionnaires, ni les allocations militaires, ni les subventions destinées à la construction des habitations à bon marché.

Le groupe de la Famille s'est bien gardé de se cantonner dans une œuvre négative. Il a lui-même proposé, notamment en ce qui concerne le régime des allocations militaires, un système qui semble susceptible de concilier les exigences de la situation financière avec la protection indispensable des familles nombreuses.

Quel aurait été, devant la Chambre, le sort de nos revendications ? Je n'en sais rien, puisque le ministère a été renversé, avant que ne vînt en discussion l'un quelconque des textes, que le groupe de la Famille avait résolu de combattre.

Mais, les événements ont tout de même démontré l'efficacité de notre effort.

Le rapporteur général de la Commission des finances, auquel a été remis la note du Groupe de la Famille, est devenu ministre du Budget. Il vient de déposer un projet de redressement financier.

Or, on ne retrouve dans ce projet aucune des dispositions contre lesquelles les familiaux se sont élevés.

Plus de réduction sur les primes à la natalité.

Plus de majoration des droits sur les sucres.

Plus d'augmentation du droit de douane sur les cafés.

Plus de taxe sur le chiffre d'affaires sur les objets de consommation familiale.

Plus de réduction sur les subventions aux familles nombreuses pour la construction d'habitations à bon marché.

Sans doute, l'article 84 du nouveau projet prévoit la révision des indemnités allouées aux fonctionnaires. Mais, jusqu'à présent, tous les ministres des Finances ont été d'accord pour admettre qu'il ne soit pas touché aux indemnités pour charges de familles. Je ne doute pas que telle soit aussi la pensée du nouveau ministre du Budget.

Je ne songe pas à exagérer l'importance d'un tel résultat. Mais je crois qu'il serait injuste de le sous-estimer.

En tout cas, il justifie les méthodes en usage à la Fédération.

Ceux qui souhaiteraient de notre part des manifestations bruyantes, confondent peut-être agitation avec activité.

A la réclame tapageuse je préfère, pour ma part, les résultats.

GEORGES PERNOT,
président de la Fédération Nationale des Associations de Familles nombreuses.

III. — Saint Augustin et le neo-platonisme[1]

M. Régis Jolivet nous avertit dans son avant-propos de ne pas chercher dans son livre ce qu'il ne voulait ni ne pouvait y mettre : des détails biographiques nouveaux. On ne s'étonnera donc pas de voir suppléer, en de nombreux points du livre, des cho-

1. Denoel et Steele, 20 francs.

ses anciennes. Il reste qu'en toute matière, et à propos de S. Augustin surtout, si riche et si complexe, on peut, en repensant d'un point de vue personnel un sujet connu, apporter vraiment quelque chose de neuf. M. Régis Jolivet en fournit la preuve.

C'est le rapprochement entre la vie de S. Augustin et quelques points de sa doctrine, qui permet à l'auteur d'apporter un point de vue nouveau. Il semble bien que la doctrine de S. Augustin, plus qu'aucune autre, devait gagner à un tel rapprochement : car plus qu'aucune autre elle apparaît vitale et totalement humaine. Chez le grand Docteur, moins que chez tout autre, pourrait-on trouver opposition ou même dissociation entre pensée et vie.

On est amené à vérifier, dans le cas de S. Augustin, à quel point les dispositions morales dirigent obscurément l'évolution de la pensée, commandent les positions intellectuelles. A ce propos, M. Jolivet en vient à examiner la fonction de l'expérience augustinienne, la psychologie de la croyance et de la conversion. Il note qu'au début le grand Docteur se faisait une idée fausse de la croyance, exigeant en matière de foi une évidence mathématique irréalisable, et se faisant de sa genèse une notion presque exclusivement rationnelle. L'expérience douloureuse de ses années de recherche devait corriger radicalement une telle erreur : S. Augustin devait vérifier par lui-même, après de vaines tentatives et de cruelles désillusions, que la démonstration purement rationnelle en cette affaire est par trop insuffisante, que les affections du cœur, bonnes ou mauvaises, exercent en ce domaine une influence considérable. La lutte morale qu'il dut affronter pour se convertir lui en fut une preuve.

La psychologie de la foi telle qu'Augustin devait la concevoir, s'éclaire à la lumière de cette expérience. C'est le mérite de l'apologétique augustinienne de tenir compte de l'homme réel, des besoins profonds de l'âme, du caractère strictement interne de l'illumination intellectuelle. C'est au dedans que le Maître parle, et il faut être disposé à l'entendre. De faire appel à l'inquiétude de l'âme éloignée de Dieu, c'est de bonne et réaliste apologétique ; S. Augustin n'avait qu'à se rappeler le souvenir de ses égarements et de sa propre inquiétude. Plus qu'aucun autre il a envisagé l'homme réel, c'est-à-dire tel que Dieu le veut actuel-

lement, ordonné de fait à une vocation surnaturelle, et incapable de trouver ailleurs qu'en l'intimité divine, une pleine satisfaction. Chercher le bonheur, c'est chercher Dieu : à toute époque il reste souverainement utile de faire prendre conscience de cette vérité aux âmes inquiètes, d'éveiller même l'inquiétude là où elle n'existerait pas. D'où la nécessité de l'humilité, qui fait reconnaître sa propre misère ; d'où le primat de la charité qui seule permet l'intelligence de la foi. Il est bien intéressant de noter à propos de S. Augustin, qui suit assurément la ligne platonicienne, le caractère très spécial de sa tendance intellectualiste, qui va à unifier la connaissance et l'amour.

Cette complexité de l'adhésion intellectuelle aux vérités de foi explique ce qui peut sembler étrange dans l'évolution de la pensée augustinienne : c'est que le grand docteur n'a pas perçu à certains moments où déjà il adhérait de cœur à l'évangile, l'incompatibilité de la foi elle-même avec certaines doctrines qui l'y avaient amené. Un tel fait, qui n'est pas unique d'ailleurs, souligne assez l'importance de l'élément moral dans la genèse de la foi. Dans le cas d'Augustin, c'est le prestige de l'Eglise qui semble avoir prévalu contre les difficultés intellectuelles, qui longtemps demeurèrent : ce fut pour lui, une fois converti, la grande raison de crédibilité. En ce qui concerne l'influence personnelle de S. Ambroise sur Augustin, l'auteur revient, contre certaines interprétations qui la minimisent, à l'opinion ancienne et au témoignage d'Augustin lui-même.

Parmi les influences intellectuelles qui s'exercent sur l'esprit du manichéen désabusé, M. Jolivet, on le comprend, s'arrête plus volontiers à celle du néoplatonisme : il en étudie le mécanisme et la portée. Il signale l'obstacle insurmontable que semblait opposer à la conversion d'Augustin un matérialisme plus ou moins conscient, plus ou moins volontaire, mais pratiquement invincible. « Les livres des platoniciens », c'est-à-dire ceux de Plotin surtout à qui Augustin gardera toujours une vive reconnaissance, devaient provoquer le choc salutaire. C'est que la réalité spirituelle conçue dans une opposition exagérée à la réalité sensible, y était présentée avec une force très persuasive. C'est cet aspect qui dut frapper surtout Augustin, plus que le détail même de la doctrine. Et sans doute aussi cette lecture lui fit-elle

comprendre la nécessité d'un affranchissement vis-à-vis de la réalité corporelle pour retourner à l'Unité.

Le grand docteur a témoigné lui-même de l'influence qu'exerça dans le sens spiritualiste, son étude du néoplatonisme : ses yeux véritablement s'ouvrirent à la lumière intelligible qu'il avait jusque-là méconnue. Cette lumière Plotin lui donnait son nom : c'est le Verbe. Et pourtant Augustin ne trouvait pas dans ses livres trace de l'Incarnation, ni de la Rédemption. Lui-même a donc apporté dans ses Confessions des réserves à la valeur et à la suffisance de cette doctrine. Il y a pourtant de graves déficiences qu'il n'y a pas vues : en ce qui concerne le caractère personnel de Dieu, la création, la distinction du monde d'avec Dieu, la liberté humaine enfin. Tout le panthéisme latent du néoplatonisme semble être resté inaperçu de lui. Mais c'est qu'Augustin lut ces auteurs dans une traduction faite par un chrétien, c'est surtout qu'il cherchait dans cette philosophie dont le choc avait été salutaire, moins la trame continue d'une pensée, que les idées éparses en coïncidence avec sa propre pensée, qui permettaient à celle-ci de se dégager et de se formuler nettement à l'occasion de celles-là.

Il est un autre point où le néoplatonisme a aidé S. Augustin à sortir de très anciennes difficultés et à élaborer sa propre doctrine : c'est en ce qui concerne le problème du mal. Mais sur ce point aussi il faudra constater combien la pensée du grand Docteur s'est avancée au delà de positions communes, initialement adoptées. Sur cette influence, S. Augustin a été amené à reconnaître que le mal est un simple non-être, et non une nature existant par elle-même. Cette philosophie avait le souci de montrer comment les désordres partiels contribuent à l'harmonie de l'ensemble, et manifestait même la tendance à nier tout désordre réel. On voit comment S. Augustin trouva un appui dans cette doctrine pour éliminer les restes de son manichéisme. Mais on voit aussi combien on resterait loin du christianisme, à s'en tenir à pareille conception. D'autres auteurs, de l'époque moderne, d'inspiration platonicienne eux aussi, révéleront un effort pour ramener la notion même de péché à celle d'une simple déficience métaphysique : mais c'est là détourner le christianisme de sa signification authentique. Ce ne fut pas l'erreur d'Augustin. M. Jolivet, reprenant cet exposé fondamental, nous le mon-

tre cherchant dans la liberté humaine la source du péché, et justifiant d'ailleurs la Providence d'avoir donné à l'homme une liberté faillible, de l'avoir créé malgré la possibilité du péché. Il y a, en ce sujet classique, des nuances importantes en ce qui concerne l'interprétation de la pensée augustinienne : l'auteur les indique au cours du chapitre consacré à cette question.

On pourra conclure en fermant ce livre, de présentation soignée et même artistique, que M. Régis Jolivet a réalisé le dessein de son avant-propos. Il a, en reprenant la biographie augustinienne, apporté sont point de vue personnel. L'ouvrage est autre chose qu'un simple récit, et ce n'est pas non plus un exposé doctrinal. L'auteur a su donner une interprétation de la doctrine sur quelques points importants, à la lumière des événements de cette grande vie. Il a su montrer, dans l'évolution même de cette vie, la condition immédiate qui a permis l'élaboration d'une pensée, entre toutes, riche de contenu surnaturel et de valeur humaine.

E. Rolland.

IV. — La Société de Saint Vincent-de-Paul fête son premier centenaire

Les conditions d'existence, les mœurs se transforment avec rapidité. Les passions qui animaient les esprits, il y a un siècle, ont bien étrangères à la jeunesse de nos jours. Ne proclame-t-elle pas aujourd'hui que les conceptions et les méthodes d'avant-guerre sont périmées ? Et voici qu'une société, répandue en tous pays, fidèle à un règlement centenaire, voit ses effectifs se grossir constamment de ceux que passionne l'action sociale.

En 1920, la Société de Saint-Vincent de Paul groupait en 8.500 conférences environ 140.000 membres. On compte aujourd'hui 12.500 conférences et 186.000 membres. Cette vitalité paraît tenir à l'esprit surnaturel qui n'a cessé de guider la Société et à la souplesse de son règlement qui s'adapte à tous les âges et à toutes les conditions et est volontairement accepté par chacun des membres et chacun des groupements disséminés dans le monde entier.

L'obligation essentielle est la visite du pauvre à son domicile, et par domicile il faut entendre, non seulement la demeure de l'indigent, mais par extension et suivant les circonstances l'atelier

pour l'apprenti, l'hôpital et éventuellement la prison. Dès lors le pauvre ne se sent plus un solliciteur humilié ; il a rencontré un frère qui vient à lui et quête son amitié. Et c'est là pour le chrétien l'invitation du Maître divin qui un jour quitta son séjour de gloire, descendit jusqu'à l'homme, partagea sa peine et ses humiliations.

Ainsi les besoins du malheureux sont saisis sur le vif, et l'enquête qui a pour but de les connaître perd tout caractère de méfiance ou d'indiscrétion. Elle découvre les points sensibles, charges diverses de famille, de loyer, frais imprévus que le salaire habituel ne couvre pas; elle constate l'absence d'hygiène, la maladie qui ravage ou menace, les ennuis ou dissentiments de toute nature qui empoisonnent l'existence.

De cette vue saisissante de la misère prirent naissance les *Œuvres générales* de la Société dont chacune embrasse une diversité de besoins et touche une clientèle étendue : *Secrétariats des familles* ouverts à tout venant, où chacun peut s'épancher en sécurité, se faire aider d'un conseil, d'une explication, d'une démarche, d'un appui compétent. Quel réconfort, quelle consolation peut apporter un pareil concours désintéressé, patient, amical ! Et parmi les nombreux confrères de Saint-Vincent de Paul, quelle noble utilisation de leur instruction, de leurs connaissances, de leurs aptitudes spéciales ! N'est-ce pas la fraternité vraie, sortie du domaine de la fiction ou de l'idéal, et trouvant dans des cas d'une variété infinie sa véritable application sociale ?

Patronages, Colonies de Vacances où l'enfant s'épanouit, se prête à une culture insoupçonnée qui élève l'âme, assouplit le corps. Il reviendra transformé, sociable, serviable, dans son milieu familial dont il deviendra souvent l'apôtre, tandis que la misère et parfois le vice auraient éteint ou enfoui de belles qualités natives.

Cités de plein air, Jardins Ouvriers où la famille réunie goûte les joies et les saines distractions de la terre et de la nature dont l'ouvrier des villes est sevré. Souverain remède contre l'ivrognerie et les tares qui en dérivent !

Œuvres d'*Accueil*, de *Placement*, d'*Orientation Professionnelle* acheminant le jeune homme vers le métier, dont l'exercice le rendra ouvrier habile, ennoblira sa vie, lui fera conquérir la considération, lui donnant la satisfaction intime, récompense du labeur

consciencieux, le grandira en un mot par la fertilisation des dons reçus du Créateur.

Caisses d'Economie pour les loyers, *Caisses dotales* inspirant à la famille le goût de l'épargne en mettant à sa disposition des moyens faciles de la pratiquer.

Bonnes Lectures, *Ami de la Famille* (petite revue hebdomadaire illustrée,) *Almanachs*, *Bibliothèques*, autant de passe-temps attrayants, par lesquels s'enrichit l'intelligence et s'entretient la vie familiale.

Œuvres des *Saintes-Familles* groupant le dimanche dans la paroisse, autour du prêtre, ces familles que la Conférence visite et qui ont senti que pour l'âme il est des satisfactions d'un ordre supérieur, « l'homme ne vivant pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu ». Ici cette parole leur est enseignée, expliquée et leur rappelle de salutaires souvenirs, la douceur d'une communion peut-être bien lointaine.

L'initiative laissée aux Conférences est la source d'œuvres nouvelles, opportunes qui, après expérience éprouvée, sont proposées à toutes par la voie du *Bulletin*, organe mensuel auquel elles sont abonnées.

Quatre *Assemblées générales* réunissent les membres des Conférences voisines et sont, au cours de l'année, des occasions d'édification mutuelle. Il y règne une atmosphère de simplicité et d'union fraternelle où l'on est heureux de se retremper, d'entendre exposer les moyens concertés, d'exercer cette charité qui ranime la foi, couvre la multitude des manquements et des défaillances et rend participant de la Vie du Christ. C'est ainsi que la Société de Saint-Vincent de Paul tend à son but primordial : la sanctification de ses membres par l'exercice de la charité.

Il n'est pas inutile de donner une notion précise de la « *Conférence* », terme universellement employé dans la Société pour désigner tout groupement de ses membres actifs et visiteurs. Il faut, à cet effet, remonter à sa fondation.

Dans le courant de l'année 1833 existait à Paris, au quartier du Panthéon, une société dite des « Bonnes Etudes », dirigée par M. Bailly. Là se réunissaient des étudiants. Ils se partageaient en sections qui prirent la dénomination de « conférences ». On y parlait et discutait histoire, philosophie, droit. Les doctrines les plus diverses y étaient exposées, défendues ou attaquées. Six

jeunes gens chrétiens, parmi lesquels Frédéric Ozanam alors âgé de vingt ans, s'y étaient rencontrés. Attristés de la stérilité de ces réunions où leur foi subissait de violents assauts de la part d'adversaires qu'ils n'arrivaient pas à convaincre, ils décidèrent de passer de la parole à l'exemple et de se grouper en une *Conférence de Charité.* On la constitua sans délai sous la présidence de M. Bailly. Après avoir invoqué dans une prière commune le Dieu de Charité, on proposa de se mettre sous le patronage de saint Vincent de Paul et d'aller aux pauvres. L'idée immédiatement adoptée, on se distribua des familles à visiter. Un premier fonds de secours fut le produit d'une quête à laquelle chacun apporta discrètement son obole, et on se sépara, la joie dans l'âme, après une confiante prière à la Sainte Vierge. Au sortir de cette mémorable séance, Frédéric Ozanam entrevoyait déjà le rapprochement des classes dans la vraie fraternité. La première réunion a servi de modèle à toutes celles qui suivirent, semaine après semaine ; et après un siècle écoulé nous en retrouvons la parfaite image dans l'une quelconque de ces « Conférences » hebdomadaires, qui se sont multipliées sur la surface de la terre.

Chaque Conférence jouit d'une individualité propre et donne libre cours, nous l'avons dit plus haut, aux créations d'œuvres de charité les plus diverses dans le cadre du « Règlement » (application fidèle du programme largement tracé par les fondateurs). Pour que ce règlement ne cessât pas d'être observé, il fallait établir un lien et une hiérarchie parmi les divers éléments de la Société :

Les Conférences d'une même localité sont groupées sous la direction d'un *Conseil Particulier.* Dans un même diocèse les Conseils Particuliers sont eux-mêmes rattachés à un *Conseil Central.* Enfin les Conseils Centraux d'un pays ou d'une nationalité sont reliés à un *Conseil Supérieur ;* et chacun des Conseils Supérieurs reçoit les directives du *Conseil Général* qui siège à Paris. Le président de ce conseil est *Président général* de toute la Société.

Nous avons indiqué par quels organes (bulletin mensuel, assemblées générales, circulaires, visites, correspondances de toute nature) s'opère la liaison du centre avec les Conférences de tous pays.

Chacune des œuvres de charité matérielle qui ont été succinc-

tement énumérées demeure inachevée si le confrère qui s'y dévoue n'y apporte le souci de l'aide spirituelle qui en est le couronnement. De là, nécessité pour lui-même d'être chrétien, c'est-à-dire soumis aux commandements de Dieu et de l'Eglise.

Les bénédictions des Souverains Pontifes et des plus hautes autorités épiscopales sont pour les confrères de Saint-Vincent de Paul le plus précieux des encouragements et le moteur le plus efficace de leur recrutement. Rappelons cet appel de S. S. Pie X à la chrétienté tout entière : « Ce ne sont pas seulement les hommes revêtus du Sacerdoce, mais tous les hommes sans exception qui doivent se dévouer aux intérêts de Dieu et des âmes. » Et Mgr du Vauroux, évêque d'Agen, le commentant dans un mandement, ajoute : « Je me reprocherais de ne pas saluer l'œuvre admirable de Fr. Ozanam. L'idée était tout simplement sublime : préserver les Catholiques, les jeunes surtout, de l'influence délétère des fausses doctrines par la pratique généreuse de la charité. Dieu daigna bénir et l'intention et les efforts. Fait admirable, la Société de Saint-Vincent de Paul n'a pas vieilli ; elle étend ses rameaux jusqu'aux extrémités du monde. Une de ses meilleures gloires est d'avoir pris l'initiative du magnifique mouvement d'apostolat qui nous permet d'envisager l'avenir avec confiance. La vérité oblige de le dire : presque toutes les œuvres populaires lui doivent leur origine. Elle se prête à toutes les formes de la vie moderne. Son esprit et son organisation à la fois souple et ferme la rendent apte à seconder toutes les saintes ardeurs du zèle. »

Enfin, pour donner une idée précise de l'œuvre charitable qui peut être accomplie en toute simplicité par des confrères, nous en citerons un exemple typique :

Dans un populeux faubourg une famille pauvre est signalée à la Conférence paroissiale. Le confrère désigné pour « faire l'enquête » trouve, dans un intérieur sordide, un ancien combattant. Sa blessure l'ayant rendu inapte à tout métier manuel, il a été soumis à une rééducation au sortir de laquelle il sollicite une place de comptable. Partout il a été rebuté, d'abord parce qu'il ne peut produire aucun certificat de la pratique de cet emploi dans une maison de commerce, ensuite parce que sa tenue est par trop misérable. En sorte qu'il languit chez lui aigri et inactif. Sa femme dont la santé est ruinée, ne trouve que rarement à

s'employer comme ménagère. Ainsi vit-on presque uniquement de la maigre pension du réformé à 15 pour 100. Un enfant de onze ans végète là dans la plus complète ignorance ! Le résultat de l'enquête est exposé à la Conférence qui l'écoute en silence. Que faire ?... Un confrère employé dans un établissement du faubourg où ses services consciencieux le font apprécier, prend la parole : « Cherchez dans le vestiaire de quoi vêtir convenablement cet homme, et vous me l'enverrez ; je le mettrai au courant et le présenterai moi-même. » Ainsi épaulé le pauvre homme accepte. Tout a été nettoyé et remis en ordre par la Conférence dans le misérable réduit, puis l'enfant a été amené et recommandé au patronage.

Pour opérer beaucoup de pareils relèvements qui sont de véritables sauvetages, il suffit que les confrères soient nombreux et dévoués. Il faut que leur nombre arrive à grandir en proportion de la tâche. Quelle transformation rapide subira alors la société humaine presque partout divisée par la défiance et la haine ! Le vœu formé par Ozanam, il y a un siècle, sera réalisé et le problème social sera bien près d'être résolu. La Société de Saint-Vincent de Paul fait appel à tous ceux qui aspirent à mettre en pratique le sublime enseignement de notre Dieu, résumé des devoirs du chrétien : « Aimez-vous les uns les autres. »

AUBER.

PETITE CORRESPONDANCE

I. A PROPOS DU MAGISTERE ORDINAIRE DE L'EGLISE

Q. *On demande l'indication d'articles récents sur cette question: Le magistère ordinaire de l'Eglise, organe de la Tradition.*

R. — Je ne connais pas d'article récent sur le sujet.

Quelques indications dans :

Goyau, *Le Catholicisme*, 2e partie, IX.

Scheeben, *Dogmatique* (tr. br.), t. I. passim (p. 159-160; p. 250 ss.)

De la Barre, *La Vie du Dogme.*

Brunhes, *Christianisme et Catholicisme.*

B. de Solages, *Le procès de la Scolastique* (surtout, p. 13).

Jean Guitton, *La philosophie de Newman* (passim).

Evidemment : Vacant (*Etudes sur la Constitution du Concile du Vatican*), 2 vol.

Bainvel, *De magisterio vivo et traditione.*

II. — SUR L'ACTION CATHOLIQUE

Q. — *On nous demande souvent des renseignements à ce sujet.*

R. — La Bonne Presse vient de publier la traduction française de tous les documents pontificaux concernant *l'Action catholique*, 432 pages, 12 francs.

REVUE DES REVUES

REVUES D'INTERET GENERAL

The Month. — Février 1933. — Herbert Thurston étudie sommairement *les prétendues apparitions de la Sainte Vierge à Beauraing* (Belgique) qui ont occupé la presse ces derniers mois. « Malheureusement la majorité des problèmes comme ceux de Fatima (Espagne), de la Salette, de Pontmain et de Beauraing ne nous laissent pas espérer une solution satisfaisante. Nous devons attendre que l'étude de la psychologie anormale et morbide ait fait plus de progrès qu'elle ne pourra réaliser du vivant des hommes qui sont sur la terre. »

Mars 1933. — M. J. Murray, *Le vrai saint Patrice*. Biographie très sommaire. — Bertrand L. Conway, *Le Père Hecker et les Paulistes*. — H. Sommerville, *Le mauvais génie du Bolchevisme, Karl Marx*.

The catholic World. — Février 1933. — Francis J. Bowen, *Le Cardinal Vaughan, fondateur de la société de missions étrangères de saint Joseph.*

Studies. An Irish quarterly Review. — Mars 1933. — Patrick canon Boylan, *La date de la crucifixion* (à l'occasion du jubilé de la Rédemption). — James J. Walsh, *Le jubilé de diamant des Paulistes*. — Edward J. Coyne, *Karl Marx; hier et aujourd'hui.*

REVUES DE SCIENCE RELIGIEUSE

Revue des Sciences religieuses. — Janvier 1933. — Jean Rivière, *Le dogme de la Rédemption dans l'école d'Abélard*. — G. Jouassard, *Le premier-né de la Vierge chez saint Irénée* (fin). — J. Gross, *Le problème des origines dans la théologie récente*. — Analyse et discussion d'un ouvrage récent de Messenger, *Evolution and theology. The problem of Man's Origine*. Citons une partie de la conclusion.

« Notre principal témoin sur la solution à donner à la question des origines, M. Messenger, termine son livre par une vue d'ensemble des problèmes traités, où il résume les conclusions qu'il croit avoir établies.

« En ce qui concerne l'origine des êtres vivants en général, il lui paraît difficile d'écarter le témoignage de l'Ecriture et de la tradition, qui attribuent cette origine aux causes secondes, c'est-à-dire à des forces implantées dans la matière par le Créateur. Sur le même témoignage, il admet la génération spontanée et, par voie de conséquence, une certaine évolution des espèces. Quant à l'extension du transformisme

au corps du premier homme, notre auteur estime que la doctrine catholique ne la préjuge dans aucun sens.

« D'après lui, la Révélation enseignerait donc formellement la génération spontanée et, avec elle, une certaine évolution, tandis qu'elle ne se prononcerait pas au sujet du transformisme appliqué à l'homme. Mais il semble plutôt que l'Ecriture et la tradition témoignent avec une égale force en faveur de la génération spontanée et de la formation immédiate par Dieu du corps d'Adam, sans que toutefois leur témoignage sur ces deux points offre les conditions requises pour constituer un enseignement dogmatique. Quoi qu'il en soit de la valeur de ce témoignage, il est certainement contraire à la logique de l'accepter dans un cas et de l'écarter dans l'autre, comme le fait M. Messenger...

« Ainsi donc la Révélation et, avec elle, cette science de la Révélation qu'est la théologie, l'action divine qui préside à l'origine des êtres une fois mise *in tuto*, n'ont à se prononcer ni pour ni contre l'évolution. Elles ignorent l'évolutionnisme, en tant que théorie scientifique, et ne peuvent pas plus lui faire opposition que lui prêter leur appui. Néanmoins il reste permis de penser que le système transformiste est susceptible, non seulement d'ouvrir au théologien des vues nouvelles sur le monde et l'humanité, mais aussi de l'aider à se faire de l'action et de la nature divines une idée plus parfaite et plus élevée que celle que pouvaient lui fournir les théories d'autrefois. »

BIBLIOGRAPHIE

SPIRITUALITÉ

Mme Comolet-Sue. **Le Chemin de la Croix du Petit Enfant.** Plaquette illustrée de 32 p. 1 fr. 25. En vente aux Editions de l'Arbalète, 60, rue Lhomond, Paris.

Mme Comolet-Sue, mère d'une famille fort nombreuse et bien connue par la collaboration qu'elle prête, depuis si longtemps, par la plume et la conférence, aux mouvements « familiaux », connaît suffisamment la psychologie enfantine pour savoir quelles sont les formules de prière à mettre sur les lèvres des enfants pour faire jaillir de leur cœur de religieuses pensées et de fortes résolutions. Aussi la charmante plaquette, très convenablement illustrée, qu'elle vient de publier rendra-t-elle de précieux services aux parents et aux éducateurs qui ont tant de peine à trouver des livres de piété bien adaptés aux enfants de 8 à 13 ans. Le style est très simple. Les pensées sont fort suggestives. Chaque méditation amène des résolutions bien pratiques. C'est un excellent manuel qu'on peut mettre en toute sûreté entre les mains des enfants. Regrettons néanmoins que l'auteur n'ait pas ajouté, comme il est de coutume, une prière finale pour l'offrande du pieux exercice en faveur des âmes du Purgatoire.

Gaston Lecordier.

J. Gautier. **Causerie sur quelques écoles de spiritualité.** Paris, Gabalda, 1933, 37 pages.

Cette aimable brochure reproduit une conférence donnée récemment par le distingué professeur de droit canonique à la Faculté d'Angers. L'auteur connaît bien ce dont il parle et c'est un plaisir de le suivre à travers nos diverses écoles de spiritualité qu'il essaie de caractériser en quelques traits bien choisis, où le pittoresque s'allie heureusement à l'exactitude. Saint Bernard, saint Thomas d'Aquin, puis saint François de Sales ont surtout retenu l'attention du conférencier. Etant orfèvre, il s'est cru autorisé à faire bonne part à l'Ecole française dont, en quelques pages nuancées et spirituelles, il esquisse la doctrine. Malgré ses proportions modestes, cette brochure mérite de ne pas passer inaperçue, pour tout ce qu'elle contient de richesses commodément et agréablement condensées.

E. D.

PASTORALE

Les plus beaux sermons de saint Augustin, réunis et traduits par le chanoine G. Humeau. Deux beaux volumes 20 × 13 de 352 et 408 pages. Prix : l'un, 15 fr. ; port, tome I (une introduction et 23 sermons), 1 fr. 05 ; tome II (33 sermons), 1 fr. 25. Les deux volumes, 30 fr. ; port, 2 fr. 05. Bonne Presse, 5, rue Bayard, Paris (8e). C. C. 1668.

Très intéressant travail en vérité que ce choix de 56 sermons de saint Augustin traduits en français moderne avec un soin auquel nous ne sommes pas habitués. Le grand évêque d'Hippone, malgré la diversité des temps et des climats, reste un maître inégalé sur le terrain de la prédication. Chez lui la littérature et la rhétorique font vraiment bon ménage avec le zèle apostolique et le feu intérieur sans lesquels il n'y a pas de prédication chrétienne. Ce docteur a été un incomparable orateur populaire, adapté à son peuple, et sachant tirer parti de ses préoccupations actuelles, des plus familières aux plus tragiques. Mais l'adaptation chez Augustin n'est qu'une *manuductio ad altiora*, et dans le cadre de ses entretiens les plus vivants, les plus abandonnés, c'est la doctrine chrétienne elle-même qui peu à peu et dans ses aspects les plus profonds, les plus dogmatiques, est offerte en nourriture à ces âmes africaines du ive ou du ve siècle. Certes il ne s'agit pas de démarquer servilement saint Augustin mais ses leçons restent à méditer et surtout sa méthode garde toute sa valeur. A ce titre les deux vollumes du chanoine Humeau sont précieux.

E. D.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

L'ORIENTATION RÉALISTE

DE LA RECHERCHE PHILOSOPHIQUE CONTEMPORAINE

Le remarquable aperçu donné par la *Revue Apologétique* de novembre dernier sur « Meyerson et le positivisme d'A. Comte » témoigne de l'intérêt croissant avec lequel les penseurs catholiques surveillent les cheminements de la philosophie contemporaine. Cet intérêt est d'abord une marque de sympathie à des penseurs dont la sincérité et l'effort persévérant vers la vérité s'imposent à l'estime et au respect, car les fronts tournés vers la lumière portent son invisible auréole ; il est aussi un éveil d'attention sur la portée de leurs recherches et sur la direction dans laquelle elles s'orientent. Ce mouvement qui s'accélère et s'amplifie nous intéresse par son aspect humain comme effort de recherche, il nous touche plus profondément par son côté divin, car il est une démarche vers la vérité, un essai de se hausser pour mieux entrevoir la réalité qui est œuvre de Dieu. Nous devinons qu'il est orienté vers un but encore confusément pressenti plutôt que clairement entrevu, qu'il tend à élargir la clairière du connu dans l'immense inconnu où tâtonne notre pensée avec le bâton de la perception sensible et à mettre notre raison en accord plus étroit avec le Réel.

Pour saisir la portée de cette recherche, nous allons essayer d'entrevoir plus nettement le sens de son orientation ; pour cela, il nous faut :

1° Elargir notre enquête et replacer la tentative de Meyerson parmi les autres courants de recherche afin de saisir la convergence de ces mouvements divers vers un réalisme métaphysique ;

2° Examiner les tenants et les aboutissants de ces courants de pensée, afin de voir comment ils ont dépassé les limites assignées à l'esprit humain par le Criticisme de Kant et le Phénoménisme positiviste ;

3° Suivre la trajectoire de ces mouvements et les voir converger vers l'étude d'un problème primordial dont ils tentent de retrouver l'énoncé complet et la solution juste.

En découvrant le sens de progression de ce courant de recherches, nous saisirons mieux le besoin de vérité qui l'anime et nous nous préparerons à accomplir l'effort de compréhension que notre époque attend de nous pour se disposer elle-même à recevoir le complément de vérité que nous avons mission de lui transmettre : il nous faut en effet essayer de comprendre le monde contemporain si nous voulons nous faire comprendre de lui et lui faire tenir le message divin dont nous sommes porteurs. D'ailleurs pourquoi notre attention est-elle actuellement éveillée sur la philosophie contemporaine, sinon parce que cette conversation engagée depuis des siècles entre la pensée humaine et le réel se rapproche de nous et que, à certaines bribes de phrases, nous avons cru comprendre qu'il s'agit de Dieu. De quoi en effet, sinon de son Auteur, peut bien parler le monde réel, lorsqu'il donne une réponse nette aux questions de plus en plus précises que lui pose une raison plus expérimentée ? En écoutant plus attentivement, nous nous rendrons mieux compte du besoin de vérité qui anime cette recherche et nous avouerons avec Maritain que « ce sont les problèmes les plus ardus et qui touchent du plus près au cœur et à la chair de l'humanité qui se pressent maintenant devant l'intelligence chrétienne, comme s'ils avaient été longtemps tenus en réserve pour un assaut général. » (Religion et Culture, p. 85. Desclée.)

I. — *La convergence des divers courants de recherche vers le Réalisme métaphysique*

S'il est encore prématuré de parler d'une « résurrection de la métaphysique[1] » comme d'un fait accompli, il faut du moins constater à l'heure actuelle un renouveau de curiosité philosophique, un besoin qui s'affirme de mieux connaître la réalité qui est en

1. Peter Wust, *Die Auferestehung der Metaphysik.* Leipzig 1920.

nous et autour de nous et d'en posséder une explication plus complète et mieux approfondie : en fait les courants de recherche qui s'imposent actuellement à l'attention s'orientent résolument *vers une métaphysique réaliste.*

Sans doute Meyerson s'en tient au point de vue épistémologique et avoue que « la métaphysique réaliste reste à faire », mais il ajoute aussitôt : « c'est l'ébauche d'une telle métaphysique, quelque défectueuse qu'elle soit, qui forme le véritable ressort moteur de toute la recherche philosophique[1] » ; et il encourage à tenter l'entreprise : « Si dur que soit l'effort, si gros de déceptions que s'en révèle parfois le résultat, si rétif que fréquemment se montre le réel quand la raison cherche à s'emparer de lui, nous devons, sous peine de déchoir, tendre de tout notre être vers le but (cependant inaccessible par essence) qu'elle nous assigne[2]. »

L'invitation de Meyerson a été entendue par ceux qui s'inspirent de ses directives : les essais de G. Bachelard sur la « Connaissance approchée » et sur « le Pluralisme cohérent de la chimie moderne », celui de M. Muller sur « Individualité, Causalité, Indéterminisme », sont des tentatives pour dépasser le positivisme et l'idéalisme et pour retrouver la réalité objective qui impose des rectifications successives à la pensée scientifique : « Après un long détour, il faut revenir au réalisme naïf. Devant le détail, la naïveté est une méthode et une méthode difficile puisqu'elle doit rompre avec les habitudes les plus fortement enracinées. Il faut même aller plus loin pour retrouver les sources de la fraîcheur philosophique[3]. »

La même intention s'affirme plus nettement dans la philosophie allemande contemporaine dont le grand penseur catholique Hermann Platz s'est fait le porte-parole dans les échanges de vues entre intellectuels allemands et français sur « *Dynamisme et Statisme* ». « Notre Occident en souffrance, intellectuellement désorienté et désaxé, dit-il, est à la recherche du *Réalisme métaphysique*, qui seul peut redouter une direction à sa pensée, une certitude à sa vie morale. » (Cf. Doc. de la Vie Intellectuelle, mars 1931.) Cet aveu et ce souhait indiquent l'orientation du mouvement phénoménologiste qui entraîne actuellement toute la

1. MEYERSON, *Du cheminement de la pensée*, p. 150.
2. ID., p. 716.
3. P. BACHELARD, *Essai sur la connaissance approchée*, p. 292. Vrin.

philosophie allemande. Dans l'esprit de son fondateur, Husserl, la Phénoménologie est bien « une tentative de recommencement radical en philosophie » ; elle s'est vue « obligée de rejeter à peu près tout le contenu doctrinal du cartésianisme » et se propose « de remonter par l'intuition jusqu'aux sources primordiales des concepts philosophiques et d'arriver aux fondements intuitifs des problèmes[1] ». Il s'agit « de retrouver le monde dans une universelle prise de conscience de soi-même » et d'explorer à fond le contenu de la conscience qui porte avec elle son objet et relie le sujet connaissant au monde des hommes et des choses, car « c'est l'être qui est en communication intentionnelle avec de l'être[2] ».

L'intention réaliste qui est déjà bien marquée chez Husserl, malgré ses réticences idéalistes, s'affirme nettement chez son émule Scheler : il applique la méthode phénoménologique à l'étude des « sentiments », au discernement des valeurs morales, religieuses, esthétiques appréhendées directement par les sentiments et à la hiérarchisation des valeurs positives dont l'ordre se révèle à une intuition émotionnelle supérieure. Comme le résume clairement Gurvitch dans son ouvrage sur les « Tendances actuelles de la philosophie allemande » (p. 116-117), pour Scheler, la perception du réel en tant que résistance à la volonté est directe et intuitive et la résistance est non seulement la marque de la réalité du monde extérieur, mais de toute réalité en général. On peut établir ainsi l'ordre dans lequel sont données les diverses sphères de réalité :

a) La réalité de l'Absolu, ou Dieu, comme d'une sphère absolument irrésistible et mettant la totalité des phénomènes sous sa dépendance, précède tous les autres domaines du réel ;

b) La réalité des *autres moi* est donnée d'une façon préalable à la réalité du monde extérieur ainsi qu'à la réalité se présentant à l'introspection de soi-même ;

c) La réalité du monde extérieur prime la réalité du moi intérieur propre ; enfin, *d*) la réalité du monde du vivant et organique est donnée d'une façon préalable à la réalité de la nature

1. Iahrbuch, n° 1, p. v, où est exposé le programme d'enquête phénoménologiste.

2. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 109 ; les citations précédentes se retrouvent p. 1, 3 et 134 du même ouvrage.

morte. Cette échelle des quatre sphères de la réalité superposées l'une à l'autre, peut être vérifiée par la constatation que, si on descend de la première à la quatrième, la résistance de la réalité en question diminue de plus en plus, et inversement si on monte de la quatrième à la première, la résistance augmente ».

Le réalisme personnaliste de Scheler souligne l'aspect concret de la personne humaine et sa réalisation progressive dans un univers concret, en solidarité avec d'autres personnes, membres d'une communauté dont le terme suprême est Dieu, Personne des personnes.

Plus explicite encore est l'orientation réaliste d'Heidegger, car celui-ci aborde un « domaine reconnu pour central et essentiel à toute philosophie : *l'existence même* ». Ici la phénoménologie révèle l'intention secrète qui animait tout son mouvement de recherche, elle remonte à la source première de toute fraîcheur philosophique, au problème ontologique tel qu'il se pose dans la réalité concrète et se demande : « *Qu'est-ce que exister réellement ? Que signifie l'existence même de l'être ?*

Comme le fait remarquer M. Lévinas, « Seul, M. Heidegger ose délibérément affronter ce problème considéré comme impossible par toute la philosophie traditionnelle, le problème ayant pour objet le sens de l'existence de l'être, le sens attaché au *transcendant* d'Aristote, le sens de la *substancialité de la substance..* » (La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl ; p. 218.)

Pour Heidegger, la question primordiale, sur laquelle roule depuis des siècles l'entretien des penseurs, attend encore non seulement une réponse intelligible, mais son énoncé normal. Puisque « l'homme est l'être qui se sent forcé de considérer sa propre existence comme un problème, un problème vécu, « le fondement de toute ontologie et de toute philosophie doit être « l'analyse de l'existence humaine dans son existencialité ». A son avis, « l'analytique de l'existence devra se placer en deça de l'opposition entre l'idéalisme et le réalisme et résoudre leur conflit à l'intérieur de l'existence même, en deça de la corrélation entre sujet et objet qui n'est pas une relation primaire ».

Il nous suffit pour l'instant de signaler le tournant de pensée qui est amorcé par le génial penseur qui, à l'heure actuelle, marque l'extrême pointe de l'enquête philosophique allemande[1].

1. L'œuvre d'Heidegger commence à être connue en France par les

Il serait intéressant de noter aussi plus en détail la tentative de M. Hartmann qui présente sa « Métaphysique de la connaissance » comme une portion de l'ontologie générale et l'orientation réaliste de l'Intuitisme russe qui avec Lossky se développe parallèlement à la phénoménologie allemande[1].

Le *Néo-réalisme* anglais s'apparente à la phénoménologie en ce qu'il a redécouvert lui aussi « l'intentionalité de la pensée dirigée sur le réel » et considère la conscience « comme une comprésence de l'objet au sujet » ; par là, il dépasse l'opposition entre le réalisme ancien et l'idéalisme cartésien et s'oriente vers une nouvelle métaphysique réaliste dont Alexander et Whiteheard ont commencé la construction systématique[2].

Alexander découvre le monde comme un ensemble cohérent qui s'encadre dans l'Espace-Temps ; il s'applique à analyser les conditions d'existence spacio-temporelle à l'aide des données des sciences expérimentales et mathématiques. Il discerne dans l'ensemble des zones d'innovation, des niveaux d'existence concrète qu'il distribue en trois groupes : celui de la matière, celui de la vie, celui de la conscience ; chaque niveau est doué d'un élan immanent qui le porte à se transcender car, au-dessus de l'Espace-temps est un Dieu suprême qui lui aussi évolue en vertu d'un élan immanent à son être.

Si Alexander donne à son système une remarquable cohésion qui laisse cependant soupçonner l'artifice logique, Whitehead nous situe d'emblée à l'intérieur d'un monde « dont nous sommes les éléments au même titre que les choses qui se révèlent à nous par la perception ; car il n'y a pas de vide entre nous et la réalité, notre esprit est dans la nature ; la connaissance est une réception, une appropriation subjective de la réalité objective. Notre corps nous centre dans l'ensemble comme une unité d'aperception et par lui nous communions à tout l'univers ».

travaux de Gurvitch et de Levinas que nous avons cités. Elle est présentée avec celle de Husserl dans le Rapport de Dom Feuling, O.S.B., professeur à l'universitt de Salzbourg, à la Journée d'études de la Société Thomiste en septembre dernier. Heidegger aurait, paraît-il, accepté de prendre part à la prochaine journée d'étude projetée par la société thomiste.

1. Sur Lossky, cf. *L'intuition, la matière et la vie*, Alcan 1928, et sa conférence à la Société de Philosophie : cf. Bulletin, n° 4, 1929.

2. Sur Alexander : cf. Ph. Devaux *Le système d'Alexander et la recension qui en est donnée par M. Desbiens dans Cahier* 20 *de la N. J.* Sur Whitehead, cf. étude de J. Wahl dans *Rev. Phil.*, n° 5, 1931.

Il y a un ordre qui unifie la multiplicité des existences individuelles et hiérarchise « ce monde de présences dominatrices, de *créatures*, qui contiennent à l'intérieur d'elles-mêmes la destinée de l'univers » (p. 370). Au-dessus de « ces chevauchements d'appétit de réalisation » et d'individualités animées d'une finalité immanente, il y a un Dieu, animateur suprême du monde ; Il en est l'origine et la fin et surtout l'Amour qui transforme toute réalité et l'élève à soi pour se retrouver davantage soi-même dans toute réalité existencielle.

L'orientation réaliste qui se fait jour dans l'épistémologie de Meyerson s'affirme encore plus nette dans les grands courants de recherches qui entraînent la pensée philosophique allemande et anglaise. Nous sommes en présence d'une série d'efforts dirigés vers un but unique, avoué et espéré mais non encore atteint, ni même clairement entrevu. Nous serons mieux préparés à entrevoir le but vers lequel convergent ces enquêtes et l'objectif qu'espère atteindre cette entreprise de conquête, si nous examinons d'où est parti le mouvement.

II. *Le dépassement de l'idéalisme criticiste et du phénoménisme positiviste : l'exode vers le Réalisme*

Dans son rapport sur « Dynamisme et Statisme », E. Borne définit le Réalisme métaphysique « comme un effort pour dénoncer l'insuffisance du positivisme et une volonté de vaincre l'idéaliste ». (Doc.) En fait, les divers courants de recherche qui convergent vers le réalisme sont bien des tentatives de dépassement de l'idéalisme et du positivisme.

L'épistémologie de Meyerson prend son point de départ dans le positivisme et franchit les limites arbitraires que Comte avait assignées à la science et à la philosophie ; elle montre que l'enquête scientifique est non seulement animée par un besoin métaphysique, mais qu'elle implique une ontologie latente, une conception de l'être, de la substance et de la cause. En analysant les démarches et l'attitude de pensée du savant, Meyerson prouve que l'expérimentateur croit à la réalité de l'objet avec lequel il entre en relation par ses procédés d'investigation et qui résiste à ses tentatives d'identification rationnelle, d'une façon aussi ferme que le chrétien ou le religieux croit à la réalité de l'Objet

Transcendant, avec lequel il entre en communication par la prière et les sacrements dont il expérimente l'action stimulatrice ou illuminatrice.

C'est aussi du positivisme que part le néo-réalisme anglais à la conquête d'une métaphysique nouvelle dont il essaie de retrouver les grandes lignes dans les directives des sciences expérimentales, physico-chimiques ou biologiques. Alexander et Whitehead dépassent de loin les prétentions phénoménistes et scientistes en retrouvant la manifestation, dans les faits scientifiques, des réalisations concrètes d'existence, qui s'ordonnent en genres harmonisés et différenciés, des *créatures* orientées par une finalité immanente vers des modes de réalisation plus complexes et plus parfaits comme si elles subissaient l'attraction de la Plénitude d'Existence qui les domine et stimule leur élan de croissance.

Dans la tentative de Meyerson et des Néo-réalistes anglais, c'est la vieille tradition empiriste, celle de l'école d'Abdère et de la physique péripatéticienne qui se ranime et s'élance à la conquête d'une philosophie de la nature, après s'être enlisée un instant dans les fondrières du positivisme tout embrumées d'agnosticisme phénoméniste. Dans l'entreprise des Phénoménologistes allemands et des Intuitivistes russes, c'est au contraire la vieille tradition idéaliste, celle de l'école d'Elée et des Idées platoniciennes, qui renverse les barrières du criticisme kantien et veut parvenir, par la description exacte des phénomènes et leur réduction en concepts, à l'intuition des « essences ».

Par sa critique de la Raison pure, Kant avait achevé de clore sur elle-même la pensée humaine : il lui assignait pour unique tâche de ranger ses impressions sensibles dans les rayonnages des catégories de l'entendement et lui déniait tout droit de regard direct sur les réalités véritables. En redécouvrant l'intentionalité de la conscience, Husserl a retrouvé la réalité objective présente à l'intelligence humaine et a assigné à l'esprit humain la tâche de connaître les réalités qui s'apparentent à lui, d'intuitionner les essences par delà le réseau des phénomènes accessibles aux sens.

Par sa critique de la raison pratique, Kant avait amorcé un dépassement des limites fixées par la critique de la raison pure, puisqu'il rendait à l'expérience morale les certitudes qu'il re-

fuse à la dialectique formelle ; par là, il semblait bien sous-entendre qu'il en va de la connaissance morale comme de la connaissance scientifique. De même que la science se légitime comme connaissance du monde sensible par l'expérience des réalités sensibles, de même les certitudes morales et métaphysiques se légitiment comme informations sur le monde de l'esprit, grâce à l'expérience morale et spirituelle. Cette fissure à peine remarquée par les commentateurs officiels du criticisme, semble bien s'élargir sous l'effort des penseurs contemporains. C'est par elle déjà que W. James s'échappe de l'idéalisme quand il montre que l'expérience religieuse est en quelque sorte révélatrice de la Réalité transcendante. Blondel va plus loin dans la même voie et révèle par une analyse précise comment l'âme humaine est *actionnée* de l'intérieur par un besoin de se dépasser sans trève et comment sa docilité aux directives de la conscience morale l'amène à désirer le surcroît d'énergie spirituelle que la religion met, de la part de Dieu, à la disposition de l'homme.

C'est cette faille qui s'élargit encore avec Scheller, lorsqu'il montre que l'autonomie morale postulée par Kant est soutenue et guidée par une Théonomie, puisque « l'acte religieux et l'acte moral se fondent mutuellement, c'est-à-dire servent de prémisse nécessaire l'un à l'autre ». (Gurvitch, p. 128.) D'après Scheler, en effet, l'expérience morale implique l'appréhension par connaissance des valeurs morales et l'acte religieux, acte intentionnel par excellence en tant que s'accomplissant en contact avec les actes divins, est avant tout la participation à l'Amour infini de Dieu, l' « *amare in Deo* » de S. Augustin. « Toute connaissance religieuse de Dieu est l'accomplissement des actes en contact avec les actes divins, ou pour parler comme l'Evangile, la *vie dans l'Esprit* » (p. 126).

Scheler souligne nettement l'interdépendance des deux activités, morale et religieuse, et non moins fortement la solidarité de la connaissance et de l'action de ces deux domaines conjoints ; l'activité morale et religieuse sont des expériences par lesquelles le sujet est en communication avec l'objet ; par là, elles sont informatrices du sujet sur les réalités spirituelles, elles sont appréhensives des valeurs morales et religieuses en tant qu'actes accomplis en commun avec Dieu.

Ici, nous sommes loin du positivisme et du criticisme idéaliste,

les pionniers actuels de la recherche philosophique ont résolument dépassé les systèmes dont ils sont partis pour explorer la réalité de la nature ou la réalité spirituelle. Ils sont en marche vers une Métaphysique Réaliste, mais quelle est la terre promise vers laquelle s'achemine cet exode, il est encore difficile de le préciser. Essayons de relever quelques indices et de prévoir le point de rencontre de ces enquêtes convergentes.

III. *Le réalisme métaphysique vers lequel convergent les recherches actuelles*

Nous avons situé l'enquête néo-réaliste au delà du positivisme et de l'idéalisme dont elle dépasse les limites tout en entraînant une bonne part de leur acquis ; essayons maintenant de prévoir son itinéraire ultérieur et pour cela, engageons-nous à la suite des penseurs qui tiennent la tête du mouvement et en sont les éclaireurs : Heidegger et Bergson.

Avec Heidegger, la description phénoménologique s'oriente vers le *phénomène primordial, le fait de l'existence concrète*, car *l'existence est un fait, une constatation qui pose un problème.* Il s'agit d'en discerner la signification par analyse de sa structure afin de voir *de quoi elle est faite et en vue de quoi elle se constitue.* Seule, « l'analyse de l'existence humaine dans son existencialité » permettra de discerner comment notre être est posé, en fait, dans l'existence et de retrouver à la fois les fondements objectifs de l'*ontologie, science théorique de ce qui est, et les bases objectives de la morale, sagesse pratique de ce qui doit être.*

Heidegger essaie par là de ressouder ce que la spéculation philosophique antérieure avait dissocié : *la science théorique* et *la sagesse pratique.* Il montre que ce qui nous incite à connaître ce qui est, et à faire la théorie de notre existence, c'est le besoin et l'obligation qui nous pressent de parfaire notre existence et de la mener à bonne fin. L'existence présente est à la fois *une charge*, qui pèse sur notre conscience comme *un devoir-être* et un *libre essor* dont l'orientation et la conduite dépendent de notre choix et de nos initiatives personnelles. Dans le sentiment de notre responsabilité, il y a à la fois conscience d'*autonomie morale*

et conscience d'*hétéronomie existencielle*, liberté et dépendance, initiative d'orientation personnelle et exigence morale traduisant notre rattachement existenciel à une fin qui nous transcende.

La philosophie antérieure avait dissocié science théorique et sagesse pratique par suite de son impuissance à trouver l'énoncé normal du problème que pose l'existence. Heidegger la dépasse pour découvrir comment l'être humain est posé en fait dans l'existence et montre que la réalisation effective de l'homme implique solidarité et interdépendance de la spéculation et de l'action, de la métaphysique de l'être et de la sagesse morale et religieuse du devoir-être. L'homme n'est pas un simple spectateur de l'ordre de l'univers, il est avant tout un agent responsable de sa propre destinée existencielle, et c'est la solution pratique qu'il doit donner par libre volonté au problème de sa destinée, qui commande la curiosité théorique de son intelligence sur ce qui est.

L'*idée*, vue de l'esprit humain, porte non seulement sur le « *tout fait* », sur l'ordre déjà réalisé dans l'univers, elle porte aussi sur le « *devant-être-fait* », sur l'ordre de marche que l'homme doit donner à la conduite de son existence pour l'acheminer à sa fin. Heidegger dépasse ainsi l'opposition des vues systématiques, unilatérales et divergentes de l'aristotélisme et du cartésianisme, du thomisme et de l'augustinisme ; sans confondre les deux rôles de la connaissance et de l'action, il marque leur nécessaire collaboration dans le dynamisme de réalisation de l'existence humaine. L'homme n'est pas un spectateur passif de l'ordre de l'univers ni un aveugle agent de réalisation de sa propre destinée ; il est spectateur actif afin d'être agent éclairé, il fait effort pour comprendre son être et l'ordre de réalisation de l'univers, afin d'éclairer l'ordre de marche de sa conduite et de régler le processus de réalisation de son existence en vue de l'achèvement de son être. Et même, non seulement il est spectateur actif pour devenir agent éclairé, mais son action est réalisatrice de connaissance, elle est une *expérience morale*, qui l'informe sur le monde moral et l'éclaire progressivement sur la réalité spirituelle qui est en lui et sur celle qui l'entoure.

Ceux qui, comme Gurvitch, jugent les positions d'Heidegger en fonction des directives des systèmes antérieurs, protestent contre sa tentative de « vouloir à tout prix fonder la morale sur

l'être de l'existence » ; ils reprochent à son « ontologie fondamentale de ressusciter la théorie du primat de la raison pratique sur la raison théorique », car à leur avis, « l'élément ethique intercalé dans l'ontologie générale de Heidegger conduit à un moralisme nettement prononcé de sa philosophie : ce qui présente un double danger qui devient menaçant pour le problème ontologique général aussi bien que pour le problème spécifiquement moral ». (Gurvitch, p. 232.) D'après eux, « rattacher la morale à l'ontologie de l'existence, c'est vouloir supprimer la divergence irréductible entre création et être, action et soumission, liberté et système » (p. 233).

Le mérite d'Heidegger est justement de dépasser ces oppositions factices « entre l'ontologie de l'action créatrice et l'ontologie de l'être et de l'existence », en montrant qu'il est arbitraire de considérer l'univers et l'homme comme deux systèmes clos, achevés et indépendants. L'existence humaine concrète que nous expérimentons n'est pas l'intelligence d'un « monde sans sujet » ni la création « d'un sujet sans monde », c'est le processus de réalisation de notre être par connexion et interdépendance avec un univers qui est lui aussi en voie de réalisation.

Dans l'existence concrète, il y a non pas irréductible divergence, mais convergence progressive entre « création et être, action et soumission, liberté et système » ; convergence qui s'effectue peu à peu par nos initiatives morales car, si celles-ci s'éclairent à la lumière de la réflexion rationnelle dans la délibération qui prépare la décision, elles apportent ensuite avec elles un supplément de lumière à la raison elle-même, puisque leur réalisation est une expérience morale qui nous révèle progressivement à nous-même en nous informant d'une façon plus complète sur le monde moral. Il est sans doute exact de dire « je me connais avant d'agir » et « avant de savoir ce que je dois faire, je dois d'abord savoir où je suis et qui je suis[1] », mais il est également vrai d'affirmer que je ne me connais réellement que dans l'action et par l'action, et qu'en me réalisant moi-même par l'action morale perfectrice de mon être, je connais

1. Et. Borne, *Spiritualité bergsonnienne et spiritualité chrétienne*, dans les « Etudes carmélitaines », d'octobre 1932.

mieux où je suis et qui je suis. Exister réellement, c'est à la fois recevoir de l'extérieur et donner quelque chose de soi, être créé et se créer soi-même par assimilation réceptrice et transformatrice ; c'est pourquoi il est également arbitraire de considérer l'être comme une entité immuable et le dynamisme de l'esprit comme une « action pure, identique, avec la liberté créatrice ». Lorsque, avec Heidegger, on étudie l'existence humaine dans sa réalisation effective, dans sa genèse progressive et l'ordre historique de sa « temporisation », on retrouve indissolublement liés la structure de l'être et son dynamisme de création : « création et être, action et soumission » sont solidaires dans l'existence concrète qui est processus de réalisation progressive de l'être par mise en œuvre d'une énergie créatrice immanente à la substance individuelle et par soumission aux conditions du milieu externe auquel la substance individuelle emprunte les éléments qu'elle assimile à la structure de l'être.

Heidegger rattache « la morale à l'ontologie de l'existence » simplement parce qu'il découvre leur connexion réelle et l'indissoluble solidarité de la connaissance et de l'action : l'homme progresse en connaissance réelle de soi-même et du monde à mesure qu'il se réalise plus parfaitement soi-même en connexion avec le monde par le dynamisme de l'action morale. En retrouvant l'existence effective telle qu'elle se réalise concrètement par collaboration de la connaissance et de l'action et par connexion de l'homme avec l'univers et tout le réel, Heidegger fait tomber les barrières qui clôturaient ces domaines et les opposaient systématiquement, clôture factice et tenace, faite de toutes les illusions et des inexpériences entassées par la dialectique rationaliste autour de ces domaines.

L'enquête d'Heidegger reste obscure parce qu'elle n'a pas été poussée assez loin[1], celle de Bergson demeure voilée de bien des ombres, mais certaines de ses directives complètent et éclairent

1. Heidegger approfondit son enquête sur la structure de l'être, « sur la structure ontologique de l'existant et son dynamisme de réalisation », dans un travail sur « *la nature de la cause* » (Vom Wesen des Grundes) qu'ont publié les « Recherches philosophiques », 1932; examinant les quatre causes qu'Aristote et Leibnitz entrevoient comme *principes suprêmes de l'être*, Heidegger, par une analyse pénétrante de la causalité libre dans l'homme, ramène ces principes à trois facteurs essentiels, distincts par leur rôle et unis dans leur source originelle; il pose un nouveau problème qui touche au plus profond du mystère de l'être.

les intentions d'Heidegger : celui-ci prend l'existence humaine à son stade actuel pour saisir l'ordre de sa réalisation effective dans le temps ; Bergson essaie de retrouver les attaches profondes et les racines de l'existence humaine dans l'univers et examine comment elle a été plantée dans la nature, préparée assise par assise à mesure que la vie imposait son ordre de structure à la matière, que la conscience éclairait l'organisation vitale pour la dociliser et que l'esprit se superposait dans l'homme à la conscience, pour élargir ses perspectives sur l'infinité et orienter ses aspirations. Pour identifier plus sûrement l'univers actuel et l'humanité qui en émerge et le domine, Bergson l'interroge sur son passé, il essaie de retracer son histoire et de connaître ses *antécédents*, son « *Evolution créatrice* » ; ensuite il essaie de prévoir son avenir, il scrute les aspirations profondes du cœur humain pour savoir quels appels, quelle vocation stimulent et orientent ses projets de réalisation ultérieure ; il repère « les deux sources de la morale et de la religion » et constate que la pression sociale, qui tient les hommes assemblés en collectivités closes, doit céder à la poussée de l'aspiration spirituelle qui entraîne les existences humaines à un stade de réalisation supérieur où elles s'harmonisent entre elles en s'accordant à Dieu par amour.

Dans la perspective sur l'ensemble du réel que présente la philosophie bergsonnienne, l'univers, l'homme et Dieu s'offrent au regard de l'esprit comme des réalités existencielles distinctes mais non isolées ni fermées sur elles-mêmes ; on discerne à la fois leur identité propre et leur analogie, leur disjonction ontologique et leur connexion dynamique, ce par quoi elles se différencient et ce par quoi elles s'apparentent. Alors que les perspectives rationalistes et naturalistes se fragmentent et se restreignent en laissant apparaître un univers clos et achevé, une nature humaine fermée sur elle-même et un Dieu isolé dans une pure transcendance, la perspective de Bergson s'ouvre sur l'ordre du réel dans l'unité de son histoire et l'ampleur de sa structure, c'est-à-dire, sur un univers qui s'effectue en vue de l'existence humaine, sur une existence humaine qui s'effectue en vue d'une réalisation plus haute, sur un Dieu dont l'Amour créateur fait émerger l'univers et actionne l'âme humaine pour la faire participer plus largement à sa Plénitude de Vie.

Si, comme l'affirme le P. J. Rimaud, « la tâche de la philosophie est de penser l'ordre de l'univers, elle doit rester ouverte, comme cet ordre lui-même » (« Etudes » du 20-1-1933, p. 158). L'ordre du monde que retrouve Bergson est « celui d'une histoire », c'est un ordre qui s'ouvre par en haut pour laisser libre passage aux aspirations de l'esprit humain et à l'Intention de Dieu qui les inspire et les soutient.

« La grandeur de la philosophie bergsonnienne, dit Et. Borne, est d'avoir délibérément choisi *l'attitude cosmique*. Une morale cosmique ne saurait se passer d'un système du monde. L'ordre moral suppose avant lui un ordre naturel ; celui-là comble le vœu secret ou transparent de celui-ci ; le devoir a un fondement métaphysique, la philosophie de l'esprit repose sur la philosophie de la nature. Bergson retrouve ainsi la grande tradition philosophique. » (Et. Carm.) Il la retrouve et contribue à l'agrandir et à l'éclairer : à son regard pénétrant, l'ordre naturel se dévoile comme une genèse, un processus de réalisation d'existences limitées et l'ordre moral comme un processus de réalisation progressive de la personne humaine en vue de son achèvement définitif. L'ordre moral suppose bien avant lui un ordre naturel dont il comble le vœu, mais il est lui-même une transition, il suppose après lui un ordre supérieur d'où vient l'attraction transcendante qui crée dans l'homme exigence morale immanente et aspiration au bonheur. A l'élan de vie organique qui crée des espèces nouvelles se superpose dans l'âme humaine l'élan de vie spirituelle qu'amorce et stimule l'exigence morale pour achever l'être humain et lui faire accepter par libre réponse d'amour à l'Amour créateur, sa forme spécifique, celle du Type et Modèle unique prévu par Dieu.

En fait, si Bergson suit l'entreprise créatrice à ses divers stades de réalisation, s'il explore son histoire et son ordonnance, n'est-ce pas pour essayer de savoir ce qui se passe de définitif dans l'univers entre l'homme et Dieu et de dégager l'intention créatrice primordiale qui ordonne l'universelle entreprise de fabrication d'existence, en vue d'une réalisation définitive. Quand il proclame que « l'univers est une machine à faire des dieux », ne découvre-t-il pas la vocation finale de l'univers et le but ultime de la Création, celui qui s'explicite dans la Révélation et s'effectue par la Rédemption chrétienne, c'est-à-dire, la vocation

surnaturelle de l'homme et sa réalisation chrétienne en Enfant de Dieu ?

L'immense montée des existences que décrit l'Evolution créatrice, et l'aspiration morale et religieuse qui soulève les âmes vers les sommets spirituels sont une réponse à l'appel de l'Amour créateur qui fit surgir du chaos primitif l'univers et fait émerger l'homme du monde chaotique actuel et qui, dans le menu présent de l'existence quotidienne, lui propose l'éternel présent d'une existence toujours actuelle accordée à sa Plénitude. C'est bien à l'appel de l'Amour créateur que donnent une libre réponse d'amour les grands mystiques chrétiens, que Bergson nous présente comme les éclaireurs et les entraîneurs de la marche ascensionnelle et assomptionnelle des âmes humaines à la rencontre de Dieu.

Les mystiques chrétiens sont bien « des instruments de l'amour de Dieu au service de leurs frères », des adjutores Dei, patients par rapport à Dieu, agents par rapport aux hommes » (Les deux Sources, p. 248). « Coïncidant avec l'amour de Dieu pour son œuvre, amour qui a tout fait, leur élan d'amour livrerait à qui saurait l'interroger le secret de la création. Il est d'essence métaphysique encore plus que morale. Il voudrait avec l'aide de Dieu parachever la création de l'espèce humaine et faire de l'humanité ce qu'elle eût été tout de suite si elle avait pu se constituer définitivement sans l'aide de l'homme lui-même » (p. 251). « L'élan d'amour qui les portait à élever l'humanité jusqu'à Dieu et à parfaire la création divine ne pouvait aboutir à leurs yeux qu'avec l'aide de Dieu dont ils étaient les instruments » (p. 253). « Les grands mystiques se trouvent être des imitateurs et des continuateurs originaux mais incomplets de ce que fut *complètement le Christ des Evangiles* » (p. 256). C'est donc de la plénitude du Christ qu'est né le christianisme et c'est dans le christianisme, divine entreprise d'achèvement de l'universelle entreprise créatrice que, d'après Bergson, se trouve la clé de l'explication de tout le réel puisque c'est en lui que se révèle l'intention primordiale et définitive qui soulève, éclaire et anime en vue d'une fin unique l'universelle entreprise de réalisation des existences.

N'est-ce pas déjà ce secret de la création qu'essayait de scruter S. Augustin, dont les affirmations capitales préludent aux grands

thèmes de la philosophie bergsonnienne » : Fecisti nos ad Te, Deus et irrequietum cor nostrum, donec requiescat in Te ; ...Factus est Homo Deus ut homo fieret Deus. » Bergson se rencontre avec le grand Docteur d'Hippone, au terme de son investigation, car il s'est déjà trouvé près de lui au début de son enquête, lorsqu'il demandait à la mémoire de lui livrer plus à fond le secret de l'esprit humain, de lui expliquer le mystère d'une vie spirituelle qui rend tranparent à elle-même le cours de sa propre durée et actualise l'histoire de notre existence humaine liée à toute l'histoire du monde où elle s'intègre pour se développer et se parfaire. D'après Bergson, comme d'après S. Augustin, l'être n'est pas pour l'esprit humain un simple théorème à résoudre, c'est la Réalisation d'une Vie individuelle qui pour s'éclairer sur soi-même et son milieu, rayonne en Intelligence universelle et s'anime d'un mouvement d'Amour pour aller à la rencontre de l'Amour infini qui s'offre à l'homme dans sa Plénitude éternelle de Vie et d'Intelligence.

En fait, ce qu'essaient d'élucider les réalistes contemporains, c'est le processus de réalisation de l'existence humaine dans l'univers actuel et son mystérieux acheminement à une fin ultime ; c'est le problème qu'ont posé les grands penseurs chrétiens du moyen âge quand ils ont amené la recherche rationnelle sous la lumière et dans le domaine immense de la Révélation chrétienne.

Conclusions

Les courants de recherches qui marquent leur sillage dans la philosophie contemporaine, affirment une orientation nettement *réaliste et par leur méthode et par leur conception de l'ensemble.*

Leur méthode est réaliste en ce qu'elle implique de la part des penseurs *une attitude de soumission au réel.* Pour eux la raison est un instrument d'investigation et de découverte de la réalité véritable avant d'être une dialectique d'explication ; elle ne possède pas d'emblée les principes d'explication du réel, elle les retrouve dans le réel, en s'informant exactement sur lui par l'expérience, afin d'ajuster l'ordonnance de ses explications à l'ordre de réalisation des existences concrètes.

La dialectique réaliste des penseurs contemporains marque un progrès sur la logique formelle des anciens : ceux-ci avaient

coulé leur dialectique dans le moule des sciences mathématiques, les seules qui avaient reçu un commencement d'élaboration méthodique ; or, ces sciences portent exclusivement sur des pures formes de pensée, sur des procédés de repérage et de mesure quantitative, sélectionnés et épurés par abstraction rationnelle, c'est pourquoi le souci essentiel des penseurs était de maintenir la pensée d'accord avec elle-même, avec ses définitions initiales, et de tirer par déduction des conclusions conformes aux principes et postulats acceptés au point de départ. Les modernes ont assoupli leur dialectique au contact des sciences expérimentales, physico-chimiques, biologiques et psychologiques, qui repèrent les manifestations actives des diverses réalisations concrètes, qui notent, décrivent et classent leurs façons d'agir, leurs modes de structure et leur processus de genèse afin de définir leur réalité existencielle. La dialectique réaliste est une pénétration progressive par induction dans le mode de réalisation des êtres concrets pour en tirer par déduction des directives d'explication et faire apparaître au regard de l'esprit les principes profonds qui commandent la réalisation des êtres.

Au lieu de définir d'emblée comme réel ce qui apparaît à l'esprit comme idée, les penseurs modernes cherchent à conformer leurs idées au réel, afin de le définir exactement et d'ajuster les directives de leur connaissance aux directives de réalisation des existences. Ils reconnaissent bien, avec les penseurs anciens qu'*en soi*, la Vérité est conformité de l'idée à l'être et de la pensée au réel, mais ils se rendent compte qu'*en nous*, la vérité est une conquête progressive de l'esprit faisant effort pour découvrir de plus en plus nettement la réalité universelle et voir vraiment les choses telles qu'elles sont dans leur réalité existencielle.

Attitude de soumission au réel et méthode de découverte de la vérité, le réalisme actuel tient compte de la situation effective de l'homme qui est un *récepteur de connaissance* au même titre qu'il est un *récepteur d'existence*, qui doit faire effort pour se rapprocher du réel, pour entrer en relation d'expérience avec lui afin d'en percevoir et d'en assimiler la vérité. Pour les réalistes, c'est la perception du réel opérée méthodiquement par les sciences expérimentales qui informe la pensée et lui fournit des directives d'explication rationnelle de l'ensemble. Meyerson présente son épistémologie comme « prolégomènes de toute métaphysi-

que future » ; les phénoménologistes allemands et les néo-réalistes anglais prennent pour guide de leur réflexion philosophique la description méthodique des phénomènes existenciels et c'est sur une information biologique et psychologique précise que s'appuie la philosophie de Bergson.

Cette attitude d'humilité, qui prend au sérieux le réel et cherche à s'informer exactement sur l'œuvre divine qui est en voie de réalisation dans les existences concrètes, est de plus en plus prise au sérieux et les travaux qu'elle inspire s'imposent à l'attention de tous les penseurs avertis, même de ceux qui ne sont pas encore dépris des anciens préjugés ou des prétentions du rationalisme idéaliste ou naturaliste. La méthode réaliste n'a pas marqué jusqu'ici d'avance décisive, mais l'avenir reste ouvert à son progrès ultérieur.

La *conception d'ensemble* qui se dégage des essais du réalisme contemporain reste encore confuse surtout si on s'en tient, pour la juger, aux points de vue des systèmes antérieurs ; en général, on ne se rend compte de la valeur réelle d'une philosophie qu'après l'avoir dépassée, alors seulement on peut dégager son apport définitif de la gangue des généralisations qui étendent sa signification au delà de sa portée réelle. Autant qu'on peut la caractériser en quelques mots, c'est une *conception dynamiste du monde réel* : elle envisage l'*univers* comme un *processus de création* dont *les divers stades de réalisation sont solidaires, bien ques discernables* et *distincts*, et *sont animés d'une intention unique qui oriente vers une fin, vers une production définitive toute l'entreprise créatrice.*

Au regard de l'esprit réaliste, le monde apparaît comme une immense entreprise de production d'existences qui fonctionne en vue d'une réalisation finale : c'est un monde « où il se passe quelque chose », ou « quelque chose se fait à travers ce qui se défait » (Bergson) où quelque chose se crée qui a une valeur définitive.

On a déjà remarqué que ce réalisme tend à se rapprocher du christianisme ; quelques-unes de ses directives essentielles et beaucoup de ses affirmations sonnent en accord avec les affirmations et les directives chrétiennes. On dirait que, plus il se rapproche du réel et le scrute à fond, plus il en retrouve le sens et le goût qu'en dégagent les Docteurs chrétiens. Dans ce monde

qui évolue, qui est « in via » comme disent les théologiens, Bergson situe l'élan vital comme une marche conquérante vers d'imprévisibles nouveautés et plus haut il marque la place du christianisme qui guide l'élan mystique de la vie spirituelle à la conquête d'une imprévisible et éternelle nouveauté, celle dont S. Paul nous dit : « L'œil ne peut voir, ni l'oreille entendre, ni le cœur soupçonner ce que Dieu réserve à ses amis. » Dans l'universelle entreprise créatrice qui est en train, « in via », le Christianisme apparaît comme le relai suprême, celui où les âmes humaines, qui émergent de l'univers, reçoivent force nouvelle, lumière et directives authentiques pour parcourir l'étape dernière et définitive, celle où l'intention créatrice primordiale atteint son but, quand l'Amour Eternel donne part définitive d'existence aux Enfants des hommes qui lui ont donné réponse d'amour et pris figure immortelle d'Enfants de Dieu.

Le réalisme métaphysique, qui se fait place dans la philosophie actuelle, est encore à la période des essais, mais dans ses tâtonnements on voit qu'il a volonté et puissance d'avancer, dans ses balbutiements on saisit qu'il a quelque chose à dire et peut-être quelque chose de définitif sur le réel qui est œuvre de Dieu. Par bien des aspects et certaines de ses tendances, il reste cependant inquiétant pour les âmes chrétiennes et recèle une menace pour le catholicisme : il n'a pas traversé l'idéalisme subjectiviste et le positivisme naturaliste sans en garder des relents de préjugés ou des germes d'illusion et d'erreur. Au XII[e] siècle, l'Aristotélisme qui avait envahi l'occident avec l'appui de la culture arabe, se présentait bien lui aussi comme une menace pour la foi chrétienne. Il s'est trouvé des penseurs assez clairvoyants et assez amis de la vérité pour se porter au-devant de lui, lui donner droit de cité dans la chrétienté, en assimilant son apport de vérité pour l'intégrer au patrimoine doctrinal du christianisme.

En face du réalisme contemporain qui se rapproche de nous à mesure qu'il examine de plus près les réalisations de la création divine, il est facile de deviner quelle serait l'attitude d'un S. Albert le Grand ou d'un S. Thomas d'Aquin, de ces grands réalistes qui s'acharnaient à la découverte de la vérité et voulaient être les dociles interprètes de l'œuvre réelle et permanente de Dieu plutôt que les commentateurs des œuvres caduques de la pensée humaine. N'est-ce pas eux d'ailleurs qui ont amené la

pensée humaine en face de ce problème de la Création que tentent d'élucider les réalistes contemporains, et ont donné les premiers linéaments d'une *philosophie chrétienne*, d'une réflexion rationnelle appliquée aux données de la révélation chrétienne ?

La même attitude d'accueil et de collaboration ne se propose-t-elle pas aux penseurs chrétiens, à l'heure actuelle surtout où l'Occident déchristianisé cherche un remède au désarroi de sa pensée et au désordre de ses institutions. Que les timides à courte vue ne s'effarouchent pas de cette proposition comme s'ils y flairaient un vague relent de modernisme. Il ne s'agit plus de moderniser le christianisme, car ce qui est éternel est toujours actuel et la prétention de réduire l'ampleur de vue et les certitudes de la vérité chrétienne aux mesquines étroitesses et aux incohérences de la pensée moderne a révélé son absurdité dans la tentative même où elle a prouvé son impuissance. Il s'agit au contraire de christianiser la pensée moderne, de faire rayonner la lumière de la révélation chrétienne dans la conception rationnelle du monde qui fait le fond de la mentalité contemporaine. Le seul moyen de triompher du modernisme latent qui contamine notre propre pensée et de refouler les erreurs qui s'infiltrent malgré nous dans notre conception du monde réel, c'est d'assainir l'atmosphère de pensée où nous vivons, de redonner à la vérité chrétienne toute sa puissance de rayonnement en la faisant agir comme levain et ferment de transformation de notre pensée totale. S. Albert et S. Thomas ont compris leur époque et lui ont fait tenir et comprendre le message de vérité dont ils étaient porteurs parce qu'ils ont su christianiser la conception rationnelle du monde qui était celle de leurs contemporains ; ils nous laissent un exemple et une méthode en nous invitant à nous inspirer de leur esprit, pour mieux comprendre la lettre de leurs écrits.

Pour répondre à l'appel des âmes qui tendent leurs désirs vers la vérité, il y a un effort de compréhension qui s'impose à ceux qui sont les porte-lumière de Dieu et les éclaireurs du monde.

« Vos estis lux mundi. »

Louis Cochet.

LE MARIAGE CANONIQUE

ET SES EFFETS CIVILS

D'APRÈS LE CONCORDAT ITALIEN

C'est le 11 février 1929 qu'ont été signés entre le Saint-Siège et l'Etat italien les accords du Latran dans le double but de résoudre, par un traité politique, la question romaine, et de régler, par un Concordat, les rapports de l'Eglise et de l'Etat en Italie.

L'article 34 du Concordat italien est relatif au mariage. Pour en comprendre toute l'importance, il me faut brièvement rappeler la réglementation antérieure du mariage en Italie.

Jusqu'en 1929, la législation italienne *ignorait* complètement le mariage religieux. Le mariage célébré dans la maison commune devant l'officier d'état civil, avait seul des effets civils. La loi ne s'opposait pas cependant à ce qu'un mariage religieux fût contracté soit *après*, soit même *avant* le mariage civil ; car si, en France, les art. 199 et 200 du Code pénal punissent de peines sévères « le ministre du culte qui célébrerait un mariage religieux *avant* qu'il lui ait été justifié d'un acte de mariage préalablement reçu par les officiers de l'état civil », le mariage religieux, complètement ignoré par la loi italienne, pouvait être célébré en Italie, soit *après*, soit *avant* le mariage civil, ou ne l'être *jamais*, au gré des contractants.

Vis-à-vis de cette législation, quelle était l'attitude de l'Eglise ?

Tout d'abord, elle obligeait les époux à se présenter, non pas *avant*, mais *après* le mariage religieux, au magistrat civil : pas *avant*, de crainte que certains de ces mariages civils ne fussent

pas suivis — au moins immédiatement — du mariage religieux qui seul permet la cohabitation ; mais *après* et *le plus tôt possible*, pour que l'union que l'Eglise avait bénie obtienne tous ses effets civils : surtout la légitimité civile des enfants qui en naîtraient, et l'impossibilité pour les conjoints de contracter légalement une autre union.

Les meilleurs auteurs (d'Annibale, Gasparri) enseignaient qu'il y avait faute *grave* à omettre après le mariage religieux les formalités civiles, en raison des très graves dommages et dangers qui pouvaient résulter de leur omission.

Dans le cas cependant où un obstacle légal s'opposait à l'accomplissement des formalités civiles, l'Eglise n'interdisait pas absolument le mariage religieux, mais elle recommandait alors aux curés une extrême prudence pour ne permettre que très exceptionnellement la célébration de ces mariages. Elle eut même l'occasion d'interdire le mariage religieux des veuves de guerre qui refuseraient ensuite de remplir les formalités civiles, dans le seul but de ne pas perdre leur pension (Cong. des Sacrements, 20 juin 1919, 10 juin 1922, 25 janv. 1927).

C'est cette réglementation du mariage que le Concordat italien, dans son art. 34, est venu modifier, « *en reconnaissant les effets civils au sacrement de mariage, tel qu'il est réglé par le droit canonique* ».

Voici du reste le début de cet article : « L'Etat italien, voulant redonner à l'institution du mariage, qui est la base de la famille, une dignité conforme aux traditions catholiques de son peuple, reconnaît au sacrement de mariage, réglé par le droit canonique, les effets civils. »

Ce n'est pas à dire que, du point de vue de l'Etat, le mariage civil n'existe plus pour les catholiques. Il subsiste *légalement* même pour eux, s'ils le veulent, tel qu'il est réglementé par le titre V du Code civil. Mais *à côté de lui*, l'Etat reconnaît les effets civils au mariage canonique.

Comme le dit l'article 5 de la loi italienne du 27 mai 1929 : « Le mariage célébré devant un ministre du culte catholique, conformément aux règles du droit canonique, produit, du jour de sa célébration, les mêmes effets que le mariage civil, quand il a été transcrit sur les registres de l'état civil ».

Toutefois, si *légalement* le mariage civil subsiste même pour

les catholiques, étant donné que le mariage purement religieux produit les mêmes effets lorsqu'il a été enregistré, l'Eglise interdit désormais à ses fidèles le mariage civil.

Les catholiques qui veulent contracter mariage, dit l'Instruction de la Congrégation des Sacrements du 1er juillet 1929 (art. 1), ont l'obligation grave de ne célébrer que le *mariage religieux produisant les effets civils*. Etant donné les précautions dont l'Eglise l'a entouré pour le rendre apte en tout à atteindre son but religieux et social, il n'y a aucune raison, excuse ou prétexte pour l'omettre.

Toutes les fois que les époux auront osé contracter *civilement*, même avec l'intention de célébrer ensuite le mariage religieux, ils seront traités comme pécheurs publics, et le curé réglera sa conduite d'après le c. 1066, ce qui veut dire qu'il n'assistera à leur mariage que s'il y a une raison grave et urgente, au sujet de laquelle il consultera, s'il le peut, son Ordinaire.

On s'étonne parfois de voir coexister, à côté du mariage civil, un mariage *religieux ayant des effets civils ;* on oublie peut-être que ce régime universel avant le XIXe siècle existe encore dans beaucoup d'autres pays que l'Italie. Sans parler de la catholique Espagne d'avant la Révolution, le *mariage religieux avec effets civils* existe avec des modalités diverses dans plusieurs Etats de l'Amérique du Nord, dans plusieurs pays du Nord de l'Europe (Suède, Norvège, Danemark, et même l'Angleterre), et aussi en Autriche, en Tchécoslovaquie, au Monténégro, en Yougoslavie.

Sait-on par exemple que, en Angleterre, les anglicans se marient uniquement devant leur ministre, qui est censé par la loi faire fonction de « registrar » (officier d'état civil) : leur mariage religieux ainsi célébré a tous ses effets civils.

Les catholiques y jouissent du même privilège depuis 1898, mais les formalités à remplir sont si complexes que les évêques ont préféré pour la plupart s'en tenir à l'ancien droit. En général donc, les catholiques anglais contractent d'abord le mariage religieux, puis les époux prononcent devant le registrar, au lieu officiel voulu, la formule du mariage civil, qu'ils signent en même temps que le curé et les témoins.

Voyons donc de quelles garanties est entouré en Italie le mariage religieux pour que soient sauvegardés les droits légitimes de l'Etat qui accorde à ce mariage les effets civils.

Nous verrons successivement :

1° les publications de mariage ;

2° la dispense des empêchements et les oppositions au mariage ;

3° la célébration du mariage, et sa notification ;

4° la transcription du mariage ;

5° les cas de nullité de mariage ;

6° les causes de séparation de corps.

1° Les publications de mariage

Concordat, art. 34. « Les publications de mariage, comme auparavant, seront faites non seulement à l'église paroissiale, mais aussi à la maison communale. »

Loi du 27 *mai* 1929, *art.* 6. « Les publications doivent être faites selon les art. 70 sq. du Code civil. »

Le Code civil italien impose « deux publications faites par les soins de l'officier de l'état-civil » (art. 70) dans « la commune où « chacun des futurs a sa résidence » (71). « Les publications se font à la porte de la maison commune, deux dimanches successivement. L'acte reste affiché dans l'intervalle qui sépare les deux publications et pendant les trois jours suivants » (72). « La réquisition des publications doit être faite par les futurs en personne, ou par le père, ou par le tuteur, ou par une personne munie de leur procuration spéciale et authentique » (art. 73). A ces prescriptions, la loi précitée ajoute (art. 6) :

« La demande des publications, en sus des personnes mentionnées à l'art. 73 du Code civil, doit être faite aussi par le curé devant lequel le mariage sera célébré ».

L'instruction de la Congrégation des Sacrements du 1er juillet 1929 (ch. II) a donné sur ce point aux curés les directives suivantes :

Après avoir rappelé l'art. 6 de la loi italienne, l'instruction ajoute (art. 3) : « Dans le cas où le curé serait empêché, la demande sera faite *par celui qui le remplace légitimement pour la célébration du mariage.* » Par ailleurs, dit l'art. 4, *le curé ne demandera pas d'ordinaire lesdites publications avant d'avoir rempli les autres prescriptions du droit* concernant : l'état libre des époux, la dispense éventuelle des empêchements, la liberté du consentement, l'instruction religieuse des futurs, leurs actes de baptême et de confirmation, la permission de la Curie (là où elle est obligatoire, et aussi dans les cas où le droit ou la présente instruction la requièrent).

Le curé expliquera aux intéressés, dit l'art. 5, qu'ils ne doivent pas se faire publier à la maison communale avant d'avoir fait tout ce que le droit canonique prescrit de faire avant la célébration du mariage, leur faisant remarquer que LEUR demande *sans la sienne*, n'aurait pas d'effet... Le propre curé ne fera la demande des publications qu'à l'officier d'état civil du lieu de sa paroisse (art. 10).

Dans les publications canoniques si, nonobstant l'opposition ou les dispositions non concordantes de la loi, l'Ordinaire a donné l'autorisation requise pour célébrer le mariage, on en fera mention expresse (art. 12).

Toutes les fois que l'on est dispensé (ou par le droit canonique, ou par permission de l'évêque) des publications ecclésiastiques, on doit demander la même dispense à l'autorité civile compétente, par l'intermédiaire de l'officier d'état civil (art. 13).

Les Ordinaires, du reste, ne serait-ce que pour se conformer à l'art. 34 du Concordat, n'accorderont dispense des publications (surtout dispense totale) que pour des raisons très graves et urgentes (art. 15).

Dans le cas où la dispense civile ne serait pas accordée, ou si on prévoit que la concession traîne en longueur, le curé — après avoir consulté l'Ordinaire — pourra procéder à la célébration du mariage.

Nous faisons savoir aux Ordinaires que des instructions seront données par l'autorité civile supérieure afin que dans les cas susdits de dispense canonique, on accorde le plus tôt possible la dispense civile. En conséquence, ils ne permettront la célébration du mariage que s'il y a des raisons graves et *urgentes*.

Ces instructions ont été données dans la circulaire du 18 juillet 1929. « Les procureurs généraux qui peuvent donner dispense totale des publications pourront, dans chaque cas, tenir compte de ce que l'autorité ecclésiastique a ou n'a pas donné dispense des publications religieuses ».

Voici du reste comment doit être rédigée par le curé la demande des publications civiles :

Diocèse de... Paroisse de... Commune de ...
A Monsieur l'officier d'état civil.

Le soussigné curé de Z..., requis d'assister au mariage qui sera célébré entre X... et Y... remplit son devoir de demander à Votre Seigneurie que l'on fasse aussi à la mairie de Z... les publications. [Par rescrit en date du..., dispense a été accordée de tel empêchement (1), ou dispense a été accordée par Monseigneur des publications canoniques.]

Et il attend, aussitôt achevées les publications civiles, la déclaration qu'elles ont été faites.

Signature (nom, prénom, qualité) et cachet.

1. On ne mentionne pas les dispenses d'empêchements occultes.

2° La dispense des empêchements et les oppositions

Le but des publications, soit civiles, soit canoniques, est de faire découvrir les *empêchements* et les *oppositions* au mariage.

A. Pour les *empêchements*, il n'y a guère de conflit à redouter. Car presque tous les empêchements admis par le Code italien (parenté, alliance, adoption, conjugicide) sont aussi des empêchements en droit canonique, et la loi du 27 mai 1929 (art. 2) a prévu que, pour des motifs graves, dispense pouvait être accordée, non seulement, comme auparavant, pour certains empêchements de parenté ou d'alliance, mais aussi pour les autres empêchements (sauf celui d'un lien civil antérieur, ou de l'interdiction pour cause de démence).

Un conflit possible existait cependant, surtout pour *l'âge*, pour le *consentement* des parents ou tuteurs au mariage des mineurs, et pour le *délai de viduité*.

a) pour *l'âge* : la loi du 27 mai 1929, art. 1, a ramené l'âge nubile pour l'homme de 18 à 16 ans, et pour la femme, de 15 à 14 ans, comme dans le Code de droit canonique.

b) pour le *consentement* des parents ou tuteurs, la même loi (art. 3) ne l'exige plus que jusqu'à 21 ans, au lieu de 25 ans, pour les garçons. Comme le droit canonique, sans faire de ce consentement une condition absolument requise, défend aux curés d'assister au mariage d'un mineur, si les parents s'y opposent, sans en référer à l'évêque, il n'y a pas non plus de conflit à craindre sur ce point.

c) Même remarque pour le *délai de viduité*, inconnu en droit canonique. Si l'opposition est faite pour ce motif, l'Eglise défend au curé de procéder au mariage sans la permission de l'évêque. Voici ce que dit l'art. 26 de l'Instruction du 1er juillet 1929 :

> L'autorisation pour le mariage des mineurs, et celui des veuves avant l'expiration du délai de viduité, est laissé au jugement prudent de l'Ordinaire et aura les effets civils.
>
> Cependant l'Ordinaire n'accordera pas avant les 10 mois à une veuve la permission, s'il n'a pas la certitude suffisante que les inconvénients auxquels le législateur a voulu parer n'existent pas.

Malgré cette tentative de conformer le plus possible sur ces

points les deux droits (civil et canonique), les publications civiles révéleront parfois quelque *empêchement*. A qui appartient-il d'en dispenser ? D'après le Concordat, il n'y a pas de doute : c'est à l'autorité ecclésiastique seule à en accorder dispense.

Voici en effet, après entente avec le gouvernement italien, la ligne de conduite très nette tracée aux évêques italiens par la Congrégation des Sacrements le 1[er] août 1930 :

1. En dehors des cas envisagés à l'art. 12 de la Loi (qui s'opposent à la transcription du mariage en vue des effets civils, et pour lesquels on s'en tiendra à l'Instruction du 1[er] juillet 1929)[1], lorsque à un mariage en préparation il y a un ou plusieurs empêchements établis par le Code civil, de quelque espèce, ligne ou degré qu'ils soient, on ne doit jamais demander la dispense civile; il faut et il suffit de demander la seule dispense ecclésiastique des empêchements canoniques. Par conséquent, les Ordinaires non seulement dissuaderont aux futurs de demander la prétendue dispense civile, mais, le cas échéant, ils le leur défendront.

2. Toutes les fois que l'officier d'état civil, sous prétexte qu'il existe des empêchements civils dont dispense n'a pas été obtenue, ne se croira pas autorisé à faire les publications à la mairie, ou, les ayant faites, refusera le *Nihil obstat* qui doit permettre la transcription immédiate du mariage en vue des effets civils, le curé passera outre, célébrera le mariage, et le notifiera aussitôt après à l'officier d'état civil.

3. Il faut donner aux futurs l'assurance formelle que leur mariage célébré dans ces conditions sera transcrit en vue des effets civils, et que s'il y avait la moindre difficulté, l'autorité ecclésiastique prêterait pour le résoudre son puissant concours.

La Congrégation demande aux Ordinaires de lui signaler les difficultés que pourrait rencontrer à l'occasion cette manière de faire.

Une circulaire du ministre des cultes datée de la veille (31 juillet 1930), communiquée aux officiers d'état civil et portée aussi à la connaissance des évêques, prescrit exactement la même attitude :

La circulaire du 19 février 1930 sur les publications à faire à la mairie des mariages à célébrer devant les ministres du culte catholique semble avoir donné lieu à des interprétations inexactes. Tel a cru, par exemple, que lorsque certains empêchements existent prévus en même temps par le droit canonique et par la loi civile, la dispense préalable de ces empêchements par les autorités civiles constituait une condition nécessaire à la validité intrinsèque du mariage canonique et par suite à sa trans-

1. Il s'agit des deux empêchements suivants : un mariage antérieur civil encore subsistant, et l'interdiction pour cause de démence.

cription dans les registres d'état civil. — D'autres ont soutenu que, à défaut de dispense accordée par les autorités civiles d'empêchements prévus au Code civil, il n'était pas possible de procéder aux publications à la mairie, de sorte que la transcription du mariage religieux célébré dans ces conditions ne pourrait avoir lieu qu'après les formalités et délais prévus à l'art. 13 de la loi[1].

Ni l'une ni l'autre de ces interprétations ne sont exactes.

1° Il n'est pas douteux que le mariage canonique, selon le Concordat, est réglementé par le droit canonique; et, que les empêchements canoniques correspondent ou ne correspondent pas à ceux prévus par le droit civil, c'est *à l'autorité ecclésiastique qu'il appartient d'en donner dispense.* — D'autre part, puisque les seules causes qui mettent obstacle à la transcription du mariage canonique sont celles d'un mariage préexistant avec effets civils, et celle d'une interdiction pour infirmité d'esprit, il est clair que le défaut de dispense par les autorités civiles d'empêchements prévus par la loi civile, ne peut pas voir d'influence sur la validité, même avec effets civils, du mariage canonique.

2° Pour savoir si on peut faire les publications à la mairie, il faut tenir compte non seulement des art. 7 et 11, mais aussi de l'art. 12 de la loi.

a) Tout d'abord, il est certain que la *transcription* du mariage religieux dans les registres de l'état civil n'est empêchée que par l'existence des causes énumérées à l'art. 12 de la loi. Les autres empêchements indiqués au Code civil, même non dispensés par l'autorité civile, ne peuvent pas faire obstacle à la transcription.

b) Il reste seulement à savoir si, étant donné l'existence d'*empêchements civils qui ne font pas obstacle à la transcription*, la célébration du mariage peut être *précédée* des publications à la mairie, ou si elle doit nécessairement avoir lieu *sans* lesdites publications préalables: auquel cas, pour transcrire ensuite le mariage, il faudrait observer les formalités et délais prévus à l'art. 13. A cette question ainsi posée:

1. Il faut considérer que l'art. 12 de la loi prévoit la possibilité de publications antérieures au mariage non suivies du *Nil obstat* dont parle l'art. 7, et ne peut certainement pas défendre à l'officier d'état civil (même s'il n'y joint pas le *Nil obstat*) d'attester que les publications ont été faites et de dire quel en a été le résultat.

2. Il faut donc en conclure que toutes les fois que les publications sont régulièrement demandées, l'officier d'état civil doit y procéder, même si on connaît des empêchements, toutes les fois que le curé atteste que ces empêchements ont été dispensés par l'autorité ecclésiastique, et que par conséquent ils ne mettent pas obstacle à la célébration du mariage religieux.

1. « Si la célébration du mariage n'a pas été précédée des publications, ou de la dispense de ces publications, on ne peut en opérer la transcription qu'après s'être assuré qu'il n'existe aucune des circonstances indiquées à l'art. 12 (mariage civil antérieur, interdiction pour cause de démence). » Loi du 27 mai 1929, art. 13.

B. Si les *empêchements* civils ne mettent pas obstacle à la célébration du mariage, en est-il de même des *oppositions* ?

Voici sur ce point l'art. 7 de la loi du 27 mai 1929 :

§ 1. Lorsqu'il s'est écoulé trois jours après la seconde publication, ou après l'unique publication, l'officier d'état civil qui n'aura reçu notification d'aucune opposition et qui n'aura constaté aucun obstacle au mariage, délivre un certificat déclarant qu'il n'existe pas de causes s'opposant à la célébration d'un mariage valide avec effets civils.

§ 2. Au cas où il est notifié une opposition aux termes de l'art. 89 du Code civil, l'officier de l'état civil doit faire part de l'opposition au curé.

Quels sont alors les devoirs du curé ? L'instruction du 1er juillet 1929 les précise ainsi :

16. Quand le curé reçoit de l'officier d'état civil communication des oppositions notifiées, ou de l'existence d'un empêchement (Loi, art. 7), il en informe aussitôt l'Ordinaire diocésain et ne procède pas à la célébration du mariage sans son autorisation expresse, sauf le cas où l'opposition serait évidemment sans fondement.

17. Si l'opposition est motivée par une sentence d'interdiction pour infirmité d'esprit (Loi, art. 12, n. 3) contre une des parties, on ne peut en aucune manière procéder à la célébration du mariage sans l'autorisation expresse de l'Ordinaire. — Dans ce cas, l'Ordinaire songera non seulement à la gravité des conséquences qui peuvent résulter d'un tel mariage, mais qu'on ne pourra pas en obtenir la transcription avec effets civils, sauf le cas prévu au n. 38 de cette Instruction, et à l'art. 14 de la loi, § 2[1].

18. Toutes les fois que l'opposition est faite en raison d'un *précédent mariage civil contracté entre les mêmes époux* (hypothèse qui ne devrait pas se réaliser en régime concordataire), le curé procédera à la célébration du mariage, et bien que ce mariage ne puisse être suivi de la transcription avec effets civils (déjà existant), on le notifiera aussi à l'officier d'état civil, pour qu'il puisse en prendre note, selon les instructions qui seront données par les autorités civiles.

Toutes les fois, par contre, que l'opposition est faite à cause d'un précédent mariage civil contracté par l'un des futurs *avec une autre personne*, le curé en référera à l'Ordinaire.

Si celui-ci juge bon de permettre quand même le mariage religieux, ce mariage ne pourra pas être transcrit avec effets civils, et par conséquent il est inutile de le notifier.

Les deux oppositions qu'examine l'Instruction (sentence d'in-

1. C'est-à-dire, sauf si la sentence d'interdit ayant été révoquée, les époux ont ensuite cohabité durant au moins trois mois.

terdiction pour démence, et existence d'un mariage civil antérieur) étant les seules qui empêcheraient la *transcription du mariage en vue des effets civils* sont aussi les seules qui pourraient être soumises, le cas échéant, à l'autorité judiciaire.

C'est ce que dit l'art, 7, § 3, de la loi du 27 mai 1929 :

33. L'autorité judiciaire décide sur l'opposition dans le cas seulement où celle-ci n'est fondée sur aucune des causes indiquées dans les art. 56 et 61 du Code civil (1re partie). Dans tout autre cas elle prononce « qu'il n'y a pas lieu à délibérer ».

De cet article, l'Instruction de la Cong. des Sacrements donne le commentaire suivant (art. 27) :

Les Ordinaires se rappelleront que si, aux termes de l'art. 7, § 3, de la loi, l'autorité judiciaire civile, lorsqu'elle est en présence d'une opposition (autre que celle prévue à l'art. 12 de la loi, et aux nn. 17 et 18 de la présente instruction), prononce « qu'il n'y a pas lieu à délibérer », c'est parce que sur ce point, c'est l'autorité ecclésiastique qui est compétente.

C'est pourquoi la Congrégation précise (art. 19) :

Dans tous les autres cas d'opposition (les contractants mineurs n'ont pas le consentement requis par la loi, il n'y a pas 10 mois que la femme est veuve, etc.), les raisons de l'opposition seront examinées avec soin par l'Ordinaire, et le curé ne pourra pas procéder au mariage sans sa permission.

Si l'Ordinaire permet la célébration, ce mariage produira les effets civils, puisque d'après la loi (art. 7, § 3) l'officier d'état civil ne peut pas en refuser *en son temps* la transcription.

Pour ce qui est en particulier des officiers, des militaires assimilés, des diplomates, et en particulier de tous ceux auxquels le mariage est interdit sans une autorisation civile spéciale, on pourra procéder au mariage exclusivement religieux si de graves raisons de conscience conseillent à l'Ordinaire de le permettre, mais il ne sera pas notifié en vue des effets civils.

Ceci vaut aussi pour les veuves pensionnées, et en particulier pour les veuves de guerre.

Lorsque dans ces cas on permet le mariage religieux, celui-ci aussitôt qu'a cessé l'empêchement qui en empêchait la transcription, sera notifié à l'officier d'état civil en vue des effets civils, sur la demande de tout intéressé.

Les Ordinaires ne permettront ces mariages qu'avec beaucoup de circonspection, car il pourrait en résulter de graves inconvénients.

Ne nous étonnons pas de voir que, malgré les oppositions

civiles, même celles qui empêcheront la transcription du mariage, l'Ordinaire croit pouvoir en autoriser exceptionnellement, pour des motifs de conscience, la célébration. Comme l'a dit le rapporteur de la loi, la loi ne prohibe pas ces mariages, même quand elle les ignore et les prive par suite des effets civils. « Il est à peine besoin d'ajouter que la loi n'a aucunement eu l'intention de limiter la pleine liberté des autorités ecclésiastiques de procéder au mariage religieux : ce dernier peut être parfois nécessaire pour régulariser au point de vue religieux des situations inextricables ; mais dans ce cas, le mariage restera un acte purement religieux, privé de tout effet civil. »[1]

3° La célébration du mariage et sa notification

Au terme des publications, ou plus exactement, *trois jours* après la deuxième (ou l'unique) publication, l'officier d'état civil délivrera un certificat attestant que les publications ont été faites, qu'elles n'ont pas fait connaître d'autres empêchements — les indiquer expressément — que ceux que le curé a déclaré dispensés par les autorités ecclésiastiques, et que, en particulier, elles n'ont révélé l'existence d'aucune des causes qui empêchaient la transcription du mariage canonique. (Circulaire du 31 juillet 1930.)

Si l'officier d'état civil négligeait d'envoyer au curé le certificat des publications, ce dernier aurait soin de le lui réclamer (Instr., n. 20).

La nature de ce *certificat de publication*, délivré par l'officier d'état civil, est bien précisée par la circulaire du 31 juillet 1930 :

> Il a été signalé que certains officiers d'état civil, au lieu de se limiter à délivrer le certificat constatant que rien ne s'oppose à la célébration, y joignent l'autorisation donnée au curé de procéder à la célébration du mariage. On rappelle que cette autorisation est requise lorsque le mariage doit être célébré par des *ministres non catholiques*, mais que, dans le certificat délivré *au curé*, il ne doit pas être question d'une autorisation quelconque[2].

1. Cité par Badii, *Sistema del diritto matrimoniale italiano*, Rome, 1932, p. 49.

2. Ces dernières paroles font allusion au mariage célébré par des ministres de cultes non catholiques : c'est qu'en effet, une loi du 24 juin 1929 relative aux cultes *admis* dans l'Etat, permet aux non-catholiques qui veu-

A. *Célébration du mariage*

Pour ce qui regarde le temps, le lieu, la forme canonique et liturgique de *la célébration*, on observera exactement les prescriptions de l'Eglise.

Toutefois, « aussitôt après la célébration du mariage, le curé (ou le ministre du culte devant lequel est célébré le mariage) doit expliquer aux époux les effets civils du mariage, en leur donnant lecture des articles 130-132 du Code civil sur les droits et les devoirs des époux. » (Concordat, art. 34 ; Loi du 27 mai 1929, art 8)[1].

Voici du reste le texte imposé par l'Eglise pour cette lecture :

Texte à lire aux époux. — « En exprimant devant moi, et devant les témoins votre consentement matrimonial, vous avez contracté mariage selon le Rite de la Sainte Eglise Romaine. — Ce mariage, élevé par N. S. J. C. à la dignité de sacrement, produit la grâce divine et les autres effets indiqués dans les sacrés canons : entre autres, surtout, l'obligation de l'assistance mutuelle, et l'obligation de l'éducation religieuse, morale et physique des enfants. Mais il produit aussi en outre les effets civils, selon les lois de l'Etat que vous êtes également tenus de respecter et d'observer. Je vous donne lecture des articles du Code civil relatifs aux droits et aux devoirs des époux.

Art. 130. — Le mariage impose aux époux l'obligation réciproque de la cohabitation, de la fidélité et de l'assistance.

Art. 131. — Le mari est chef de la famille ; la femme suit sa condi-

lent se marier devant un ministre de leur culte, et non pas devant l'officier d'état civil, de le faire mais alors aux conditions suivantes (art. 7 à 12) :

Les époux font eux-mêmes la demande de publications civiles. Si aucune *opposition* n'est faite, on leur délivre une AUTORISATION écrite pour *tel* ministre du culte (approuvé par le Ministre des Cultes). Celui-ci exige des époux l'échange légal des consentements devant témoins et leur lit les art. 130-132 du Code civil. Puis il notifie aussitôt (au plus tard dans les 5 jours) la célébration du mariage à l'officier d'état civil. Celui-ci en opère la transcription, et en avise le Procureur du Roi. Les demandes en nullité seront instruites par le pouvoir civil dans les mêmes conditions que celles des mariages exclusivement civils.

Il s'agit en somme d'une simple *substitution rituelle* d'une cérémonie religieuse à la cérémonie purement civile, une *espèce de délégation* faite par le pouvoir civil au ministre du culte. Ce dernier mariage est *entièrement réglé par le code civil.* Le mariage canonique au contraire est, dans l'ensemble, entièrement réglé par la législation de l'Eglise ; seule sa *transcription* sur les registres civils est requise comme condition, pour qu'il puisse avoir des effets civils.

1. La lecture des dits articles n'est pas un élément essentiel de la formation du mariage, mais une condition suspensive de sa transcription.

tion civile, en prend le nom, et est obligée de l'accompagner partout où il croit opportun de fixer sa résidence.

Art. 132. — Le mari a le devoir de protéger sa femme, de la garder près de lui, et de lui procurer tout ce qui est nécessaire aux besoins de la vie proportionnellement à ses ressources. La femme doit contribuer à l'entretien du mari, si celui-ci n'a pas les moyens suffisants.

B. *Rédaction de l'acte et notification à l'officier d'état civil*

Le mariage une fois célébré, le curé — qui aura préalablement rédigé en double expédition les actes originaux du mariage — les signera lui-même et y fera apposer les autres signatures requises : celles des époux et celles des témoins. Les époux peuvent ne pas savoir ou pouvoir écrire, mais les témoins doivent être en état de signer les actes de leurs noms et prénoms.

L'acte doit contenir toutes les indications prescrites par la loi (art. 9), et mentionner que la lecture des art. 130-132 du Code civil a été faite. Il doit indiquer aussi les empêchements canoniques découverts, et la dispense qui en aura été donnée.

Un des actes sera rédigé sur un feuillet du livre paroissial, et l'autre sur une feuille volante destinée à l'officier d'état civil. — L'exemplaire destiné à d'officier d'état civil lui sera transmis dans les 24 heures, et en tout cas pas plus de cinq jours après la célébration du mariage.

Comme la transcription réclamée plus de cinq jours après la célébration du mariage, ne préjudicie pas aux droits légitimement acquis dans l'intervalle par des tiers, la Congrégation rappelle aux curés qu'en retardant au delà de cinq jours cette transmission, ils assument la responsabilité des dommages éventuels que pourraient en subir les époux, et les menace de peines canoniques (c. 2383).

Voici d'ailleurs le modèle de l'acte de mariage à transmettre par le curé à l'officier d'état civil :

Aujourd'hui... devant moi curé de... (ou délégué par le curé de... ou l'Ordinaire de..., comme il résulte de la délégation ci-jointe), dans l'église de..., se sont présentés X... et Y... en présence de... pour contracter mariage, selon les dispositions de la Sainte Eglise Romaine.

[*Vu* la permission de la Curie de...[1]], *Vu* les certificats constatant que les publications ecclésiastiques ont été faites le... et le..., et les publications civiles du... au... (ou *vu* la dispense canonique et civile des

1. Si elle est requise par une loi particulière, ou par la coutume.

publications). Vu la dispense de tel empêchement accordée par les autorités ecclésiastiques compétentes.

J'ai interrogé chacun des contractants selon les prescriptions canoniques, en présence des susdits témoins, et ayant reçu leur mutuel consentement, je les ai déclarés unis par le mariage selon le rite de la Sainte Eglise Romaine.

Aussitôt après avoir reçu leur consentement, en présence des susdits témoins, j'ai expliqué aux époux, outre les effets sacramentels du mariage contracté, ses effets civils, en leur donnant lecture des art. 130-132 du Code civil relatifs aux droits et devoirs des époux.

J'ai rédigé ensuite en double exemplaire original l'acte de mariage, l'un devant être conservé dans les archives paroissiales, l'autre — c'est-à-dire le présent acte — étant destiné à l'officier d'état civil de la commune de Z..., pour être transcrit sur les registres civils[2].

N.-B. — Les époux, en présence des témoins, ont exposé que avant le mariage, ils ont eu un enfant baptisé à... sous le nom de... comme fils de..., et dénommé à l'officier d'état civil de... sous le nom de... comme fils de..., et ils ont déclaré que par le présent acte ils le reconnaissent comme leur propre fils, afin qu'il soit légitimé par leur mariage[3].

Les contractants ne peuvent pas régulièrement s'opposer à la notification du mariage à la commune en vue des effets civils, puisque le curé est ordinairement tenu de la faire *ex officio*.

Il est cependant des cas où le curé doit s'abstenir de *notifier* le mariage : ce sont les cas (déjà étudiés) où le mariage ne peut pas être transcrit en vue des effets civils. Ce sera aussi le cas du « mariage de conscience », célébré en secret, pour des raisons très graves et très urgentes, avec permission personnelle de l'évêque (cc. 1104-1107).

Le *mariage de conscience* proprement dit (c. 1104, sq.) ne doit pas être notifié à la commune.

Cependant les parties peuvent en tout temps demander que leur mariage soit notifié pour la transcription en vue des effets civils, les droits acquis des tiers restant saufs.

1. Ce modèle serait modifié s'il se rencontrait un des cas prévus aux nn. 34 et 35 de l'Instruction (cas du mariage célébré *par procureur*, ou devant les *seuls témoins*).

2. Pour ce qui est de la *légitimation des enfants*, le mariage subséquent des parents, célébré selon la loi canonique et transcrit en vue des effets civils, légitime, même au point de vue civil, les enfants naturels mais non les enfants incestueux ou adultérins. Toutefois, quand le Saint-Siège a accordé un rescrit de légitimation d'enfants non légitimables par le mariage subséquent des parents, le curé pourra suggérer aux personnes intéressées de le présenter à l'autorité compétente civile pour obtenir aussi la légitimation civile. (Instruction, art. 45 et 46.)

L'Ordinaire lui aussi peut le rendre public et le notifier à l'officier d'état civil, par l'intermédiaire du curé, toutes les fois que c'est nécessaire pour éviter le scandale, ou un autre dommage grave (c. 1106).

Le cas peut aussi se présenter de *mort présumée du conjoint*. Si une sentence civile a déclaré disparu un mort de la grande guerre, l'Ordinaire s'en tiendra à l'Instruction du S. O. de 1868, et si un nouveau mariage est autorisé, celui-ci sera publié, célébré, comme les autres, et *notifié* à l'état civil. Mais en dehors de ce cas, on devra en référer au Saint-Siège[1] pour faire attribuer les effets civils à une nouvelle union (autorisée après jugement *de praesumpta morte conjugis*).

4. La Transcription du mariage.

L'officier de l'état civil, au reçu de l'acte de mariage, veille à *sa transcription* sur le registre de l'état civil et s'assure que les indications suivantes y figurent :

nom et prénom, âge et profession, lieu de naissance, domicile et résidence des époux ;

nom et prénom, domicile et résidence des parents ;

date des publications faites ou décret de dispense ;

lieu et date de la célébration du mariage ;

nom et prénom du curé ou de tout autre qui, à sa place, a assisté à la célébration du mariage (Loi du 27 mai 1929, a. 9).

Si l'acte de mariage n'est pas transmis en original, ou si cet acte ne contient pas les indications prescrites par l'art. 9, ainsi que la mention que lecture a été faite des art. 130-132 du Code civil [lecture prescrite par l'art. 8], l'officier de l'état civil suspend la transcription et renvoie l'acte pour sa régularisation.

Quand l'acte est régulier, la transcription doit être faite dans les 24 heures qui suivent sa réception, et, dans les 24 heures suivantes, avis doit en être donné au curé avec indication de la date de la transcription (art. 10).

La Congrégation des Sacrements, dans son Instruction du 1er juillet 1929 (n. 36) prescrit aux curés de conserver jalousement cette communication de l'officier d'état civil dans les archives paroissiales, et d'en faire mention en marge de l'acte de ma-

1. Le cas n'est pas prévu en effet par le Concordat, pas plus — comme nous le dirons — que le Privilège Paulin. De là ce recours au S. Siège.

riage du registre paroissial. Puis elle ajoute (n. 37) : Si l'officier d'état civil n'a pas transmis dans les délais voulus la communication de la transcription, le curé en sollicitera la transmission, et si l'officier néglige encore, il en référera à l'Ordinaire. Qu'il ne manque pas, dans ces cas, de tenir note de ses demandes et instances, pour justification.

La transcription de l'acte reconnu régulier doit être faite, dit la Loi (art. 11), toutes les fois que le certificat mentionné à l'art. 7 a été délivré, même si l'officier d'état civil a connaissance de quelqu'une des circonstances indiquées à l'art. 12 ci-dessous ; mais, dans ce dernier cas, il doit en informer aussitôt le procureur du roi, lequel, s'il est besoin, procède comme il est prévu à l'art. 16 (Loi, art. 11).

Quand la célébration du mariage n'a pas été précédée de la délivrance du certificat mentionné à l'art. 7, il y a lieu néanmoins d'en opérer la transcription *sauf dans les cas suivants :*

1. si même un seul des conjoints se trouve lié par un *autre* mariage avec effets civils, mais sous quelque forme qu'il ait été célébré ;
2. si les conjoints se trouvent déjà liés *entre eux* par un mariage valide avec effets civils, sous quelque forme qu'il ait été célébré ;
3. si le mariage a été contracté par un *interdit* pour infirmité mentale (art. 12).

Si la célébration du mariage, dit l'art. 13, n'a pas été précédée de publications (ou de la dispense de ces publications) on ne peut en opérer la transcription qu'après s'être assuré qu'il n'existe aucune des circonstances indiquées à l'art. 12.

Dans ce but, non seulement l'officier de l'état civil réclamera les documents utiles et fera les enquêtes qu'il jugera nécessaires, mais il affichera, à la porte de la maison communale, un avis mentionnant la célébration du mariage à transcrire, et indiquant les titres et qualités des époux, la date, le lieu de la célébration et le ministre du culte devant lequel il a été célébré.

L'avis restera affiché pendant dix jours consécutifs, durant lesquels pourront s'opposer à la transcription du mariage, pour l'une des causes indiquées dans l'art. 12, ceux qui, aux termes du Code civil, ont le droit de faire opposition au mariage.

L'opposition qui suspend la transcription est régie par les art. 89 sqq. du Code civil, dans la mesure où ils sont applicables.

En particulier : elle suspend la transcription jusqu'à un jugement définitif qui rejette l'opposition.

La transcription d'un acte de mariage qui, pour une cause quelconque, aurait été omise, peut être réclamée en tout temps par toute personne intéressée, pourvu que les conditions exigées par la loi pour la validité de l'acte, et existant au moment de la célébration du mariage, n'aient pas disparu dans la suite.

La transcription peut être réclamée aussi dans le cas prévu au n. 3

de l'art. 12 [c'est-à-dire dans le cas où un interdit pour faiblesse d'esprit aurait été quand même admis au mariage — avec une permission de l'Ordinaire, comme nous l'avons dit — mais seulement si la sentence d'interdiction a été révoquée et si la cohabitation des époux s'est prolongée pendant trois mois à partir de la révocation de la sentence] (art. 14).

Si l'officier de l'état civil ne croit pas pouvoir procéder à la transcription, on observera les prescriptions de l'art. 57 du Code civil [c'est-à-dire : il en délivrera un certificat exprimant les motifs du refus. Si le requérant croit le refus mal fondé, il peut recourir au tribunal civil qui statuera après que le ministère public aura donné des conclusions écrites] (art. 15).

Est passible d'une amende l'officier de l'état civil qui omet de transcrire aussitôt l'acte de mariage quand existent les conditions prévues par la loi, ou qui opère la transcription quand celle-ci n'est pas permise (art. 20).

La transcription du mariage peut être *attaquée* pour une des causes mentionnée à l'art. 12. — Si elle l'est, on se conformera aux prescriptions des art. 104, 112 et 114 (art. 16).

[Ce sont les articles du Code civil relatifs aux demandes en nullité de mariage en général, et spécialement pour les deux cas ici envisagés : nullité pour mariage valide antérieur, nullité du mariage contracté par un interdit[1].]

La transcription opérée, les effets civils du mariage courent *à dater du jour* de cette transcription.

5° Les cas de nullités de mariage

Lorsqu'après sa célébration, on découvre qu'un mariage est nul, on doit : ou bien procéder à sa revalidation, du consentement des intéressés, ou en faire déclarer la nullité.

A. Revalidation du mariage

a) Dans le cas où l'on découvre qu'un mariage *non encore notifié et transcrit* en vue des effets civils est nul, on procédera, conformément au droit, à sa convalidation. Le curé transmettra

1. La loi ajoute dans son art. 21 que la transcription du mariage célébré devant un ministre du culte catholique *antérieurement à l'entrée en vigueur de la présente loi* peut être ordonnée par la Cour d'appel, sur recours DES DEUX parties, par une ordonnance prononcée en Chambre du Conseil, s'il est avéré qu'à l'époque du mariage existaient les conditions requises par le Code civil pour contracter mariage, et si, par la suite, il n'est survenu aucune des circonstances indiquées à l'art 12. (La Congrégation (art. 57) demande aux curés d'aider les parties dans leurs démarches.)

à l'officier d'état civil l'acte de la seconde célébration du mariage, faite de la manière prescrite (renouvellement du consentement devant le curé et les témoins, avec dispense des publications, si celles qui avaient été faites plus de six mois auparavant avaient perdu leur valeur).

b) Si au contraire le dit mariage avait déjà été *notifié et transcrit* en vue des effets civils, on procédera aussitôt (une fois obtenues les dispenses nécessaires) à sa convalidation, et, entre temps, l'Ordinaire, s'il y a lieu (c. 1990), prononcera la nullité du premier mariage. Cette sentence de nullité suivra le cours fixé par la loi pour être notée sur les registres civils (art. 17).

Toutes les fois que la convalidation simple n'est pas possible, on ne prononcera pas la nullité, mais on demandera la *sanatio in radice* à l'autorité compétente.

Le rescrit de la *sanatio in radice*, avec l'avis de la nullité du mariage en question, sera du consentement préalable de l'Ordinaire et si l'intérêt des parties le demande, communiqué par le curé à l'ofifcier d'état civil, et la sanation du mariage sera transcrite dans le registre civil en marge de l'acte dudit mariage (Instr., art. 44).

B. *Déclarations de nullité et dispenses de mariage non consommé*

Si les conjoints dont le mariage est nul se refusent à le faire revalider, il faut alors recourir à une déclaration de nullité — ou obtenir la dispense « a rato non consumato ».

Or le concordat (art. 34) décide que « les *causes* concernant la nullité du mariage et la dispense du mariage ratifié et non consommé sont réservées à la compétence des tribunaux et des dicastères ecclésiastiques ».

Il précise ensuite que « les dispenses de mariage non consommé, et les sentences ou déclarations de nullité, devenues définitives, doivent être envoyées au Suprême Tribunal de la Signature, qui contrôlera si les règles du droit canonique ont été respectées relativement ; à la compétence du juge ; à la citation et à la légitime représentation ou coutumace des parties ».

Une circulaire de la Signature (3 août 1929) prescrit en conséquence la procédure suivante[1] :

1. Voir aussi Concordat, art. 34; Loi du 27 mai 1929, art. 17. Inst. 1er juill. 1929, art. 49.

Les sentences et déclarations de nullité de mariage, aussitôt qu'elles sont devenues définitives et exécutoires, conformément aux can. 1987 et 1992, seront transmises *d'office*, en deux copies intégrales authentiquées, au tribunal de la Signature avec tous les actes du procès qui sont nécessaires pour en attester la régularité.

Une fois que la Signature aura constaté que les règles du droit canonique ont été respectées, et aura rendu son décret, lesdites dispenses et sentences définitives, conjointement avec les décrets de la Signature les concernant, seront transmises *par elle* à la Cour d'appel de la circonscription à laquelle appartient la commune où a été transcrit l'acte de célébration. Celle-ci, par ordonnance rendue en Chambre du Conseil, les rendra exécutoires pour les effets civils, et ordonnera qu'elles soient mentionnées dans les registres de l'état civil en marge de l'acte de mariage[1].

La Signature, aussitôt qu'elle aura reçu avis de la Cour d'appel que mention de la sentence de nullité a été inscrite en marge de l'acte de mariage dans les registres d'état civil, en donnera communication à l'Ordinaire. Celui-ci en transmettra l'avis au curé dans les registres duquel est conservé l'acte original du mariage. Ce dernier notera en marge dudit acte la sentence de nullité, et la transcription de la dite sentence dans les registres de l'état civil.

Dans le cas où la sentence de nullité prononcée avant ou après le 8 août 1929 concerne *un mariage célébré antérieurement à cette date* (Loi, art. 22, § 1), la procédure devant la Signature, en vue d'obtenir la dissolution du mariage civil devra être entreprise *à la demande d'une au moins des parties*. Cette demande ayant eu lieu, on transmettra la sentence comme il est dit ci-dessus. Les Ordinaires, si c'est nécessaire, exhorteront les parties à se prévaloir du bénéfice de la loi, afin d'empêcher que le lien civil ne subsiste entre ceux dont le mariage religieux a été déclaré nul (Signat., 3 août 1929).

Dans ce cas cependant, la sentence ne produira son effet, en ce qui concerne le mariage civil contracté par les personnes en cause, que si la Cour d'appel s'est assurée que la nullité a été prononcée *pour un motif également admis pour le Code civil*[2].

1. Le mariage déclaré nul, mais contracté de bonne foi, produit les effets civils tant à l'égard des époux qu'à l'égard des enfants, alors même qu'ils sont nés avant le mariage, pourvu qu'ils aient été reconnus avant la déclaration de nullité. — Si un seul des époux a été de bonne foi, le mariage ne produit les effets civils qu'en sa faveur et en faveur des enfants (Code civil, art. 116).

2. Cette restriction qui n'affecte que les mariages contractés avant le 8 août 1929 n'aura guère d'importance pratique.

En effet le Code italien, qui ne connaît pas le divorce, admet les déclarations de nullité : pour défaut de l'âge requis (a. 55), pour mariage pré-

Les *dispenses de mariage non consommé* produiront également la dissolution du mariage civil contracté par les intéressés, soit d'office, pour les mariages postérieurs au Concordat, soit sur la demande des deux parties, si le mariage est antérieur au Concordat (loi, art. 22, § 2).

L'application du *privilège paulin* n'est pas prévu dans le texte du Concordat, ni par suite dans la loi italienne du 27 mai 1929. C'est pourquoi, lorsqu'un baptisé marié avant son baptême avec un non baptisé, aura usé de ce privilège et contracté un nouveau mariage avec un ou une catholique, ce mariage devra être notifié par l'autorité ecclésiastique qui aura appliqué ledit privilège à la Secrétairerie d'Etat, pour qu'elle en obtienne la transcription, s'il y a lieu, par la voie diplomatique (Instr. du 1er juillet 1929, n. 47).

6° Les causes de séparation de corps

« Quant aux causes de séparation (de corps), le Saint-Siège consent à ce qu'elles soient jugées par l'autorité judiciaire civile. » (Concordat, art. 34.)

Les dispositions du Code civil relatives *à la séparation des époux* demeurent en vigueur, même pour les mariages célébrés devant un ministre du culte catholique et régulièrement transcrits. (Loi du 27 mai 1929.)

Toutefois, dans les *causes de séparation*, on retiendra comme maxime que peuvent être considérées dans chaque cas comme *injures graves* l'apostasie d'un des conjoints et le péril de perversion de l'autre. Lorsqu'un procès en nullité est en instance devant les tribunaux ecclésiastiques, la *séparation temporaire* des époux peut être demandée au tribunal civil conformément à l'art. 115 du Code civil. La demande peut être proposée par le ministère public si les deux époux ou l'un d'eux sont mineurs.

Quand la sentence de séparation est devenue chose jugée, elle est communiquée par le tribunal civil compétent qui l'a émise à

existant (a. 56), pour empêchement non dispensé de parenté, d'alliance ou d'adoption (a. 58, 59, 60), pour empêchement de crime [meurtre ou tentative de meurtre sur la personne d'un conjoint, en vue d'épouser l'autre conjoint] (a. 62), pour impuissance manifeste et permanente antérieure au mariage (a. 107), pour défaut de liberté du consentement, pour erreur sur la personne, pour démence, etc. Le plus souvent, c'est pour quelqu'un de ces motifs que l'Eglise aura déclaré nul le dit mariage.

l'autorité ecclésiastique (Loi art. 19), c'est-à-dire « à l'Ordinaire qui, à son tour, la notifie au propre curé des conjoints ». (Inst. 1er juillet 29, art. 52.)

Les sentences et décisions relatives à la séparation des époux émanées de l'autorité civile, pourvu qu'elles ne soient pas contraires à la loi divine ou ecclésiastique, valent aussi au for canonique.

Le magistrat civil est compétent, *dans les causes* de séparation, même *pour les mariages célébrés avant le Concordat.*

Les sentences et décrets de séparation émanés dans *quelque cas spécial de l'autorité ecclésiastique*, pourront être notifiés, dans l'intérêt des parties, à l'autorité civile, par ceux qui les auront prononcés. (Instr., art. 52-54.)

Conclusion

Après cet exposé, il me semble que l'on comprend mieux ce que, dans l'encyclique *Casti Connubii* (31 déc. 1930), Sa Sainteté Pie XI écrivait au sujet des dispositions concordataires que je viens de rappeler. « Les lois de l'Etat, dit-il, peuvent seconder beaucoup l'Eglise en cette tâche si importante [de la restauration du mariage chrétien] si, dans leurs prescriptions elles tiennent compte de ce que la loi divine et ecclésiastique a établi... De cette collaboration avec l'Eglise, il ne résultera ni danger, ni amoindrissement pour les droits de l'Etat et pour son intégrité : toute défiance, toute crainte à cet égard sont vaines et sans fondement. Léon XIII l'a déjà clairement montré : « Quand l'autorité civile s'accorde avec le pouvoir sacré de l'Eglise dans une entente amicale, cet accord procure nécessairement de grands avantages aux deux puissances[1]. » Pour apporter ici un exemple récent et éclatant, c'est suivant cet ordre et absolument selon la loi du Christ, que le Pacte solennel heureusement conclu entre le Saint-Siège et l'Italie a inclus dans ses dispositions une entente pacifique et une coopération amicale touchant le mariage, comme il convenait à l'histoire glorieuse de la nation italienne, et à ses antiques traditions religieuses. Voilà qui peut servir

1. Encycl. *Arcanum dictinae sapientiae* (10 fév. 1880). Le texte en est reproduit, à la suite de l'encyclique *Casti connubii*, dans la *Documentation catholique* du 31 janv. 1931, col. 296-312. Le texte cité se trouve col. 310.

d'exemple et d'argument pour démontrer que, même dans notre temps..., les deux Puissances souveraines peuvent, sans aucun détriment pour leurs droits et leurs souverainetés respectives, se rapprocher et s'allier dans un accord mutuel et une entente amicale pour le bien commun de toutes les deux, que les deux Puissances peuvent aussi associer leurs responsabilités concernant le mariage et écarter ainsi les foyers chrétiens de pernicieux périls »[1].

F. CIMETIER.

1. *Documentation catholique*, 31 janvier 1931, col. 293-294.

UN MANUSCRIT DES « QUESTIONS IMPORTANTES A LA VIE SPIRITUELLE SUR L'AMOUR DE DIEU » DU P. SURIN.

Les P. P. Aloys Pottier et Louis Mariès viennent de publier à la librairie Téqui les *Questions importantes à la vie spirituelle sur l'amour de Dieu*, texte primitif revu et annoté. Cet ouvrage posthume du P. Surin a été édité en 1799, à Paris, chez Belin, puis en 1813, chez Duprat-Duverger, rue des Grands-Augustins. La première édition a été faite sur un manuscrit de l'abbé Mignot, le neveu de Voltaire probablement, par l'abbé Le Saulce Sulpicien. « Le style du P. Surin, écrit-il, a dû être retouché, mais on n'a rien changé au fond de l'ouvrage. » Le volume parut sous le titre : *Le Prédicateur de l'amour de Dieu*. Il donne bien la doctrine de Surin, mais le texte corrigé, commenté, diffère tellement de l'original que le livre « peut et doit être appelé un livre nouveau ». L'abbé Le Saulce met à la suite de chaque chapitre « des affections puisées dans les ouvrages de Surin lui-même et dans ceux de saint François de Sales et de saint Jean de la Croix » ; il eut mieux fait de les supprimer.

Le P. Bouix, s. j., a édité en 1879, à l'Imprimerie de l'Œuvre de Saint-Paul, Paris, le même ouvrage de Surin sous le titre : *Traité inédit de l'Amour de Dieu*. Il semble ignorer le travail de Le Saulce, ce qui explique sans le justifier le mot *inédit*. Le P. Bouix ne dit pas où il a pris son texte ; très probablement il l'emprunte au manuscrit de la bibliothèque Sainte-Geneviève, décrit par le P. Mariès dans la préface (p. II) de la nouvelle édition. Le P. Bouix, hélas, se permet avec le manuscrit des libertés grandes.

Elles ont déterminé le P. Pottier à en donner une reproduction plus fidèle. L'idée est excellente, elle a été scrupuleusement exécutée.

Le manuscrit de la bibliothèque de Sainte-Geneviève n'est pas un autographe de Surin. Il a été copié « sur le manuscrit de la bibliothèque de M. Dupinet, chanoine de l'église de Paris, et on croit que c'est le manuscrit propre de Surin. Une main étrangère l'a corrigé, y a fait plusieurs ratures et y a ajouté la ponctuation qui manquait. On eut beaucoup mieux fait de le laisser tel qu'il était et nous l'aurions copié sans avoir égard aux corrections ». Cette remarque du copiste du manuscrit de Sainte-Geneviève est à son honneur et donne à son travail une haute recommandation. Le manuscrit reproduit ainsi textuellement porte à la marge de la première page : « paraphé au désir de l'arrêt du 5 juillet 1763 ; signé Mesnil, avec paraphe ». Il provient, sans doute, de la bibliothèque de la maison professe des Jésuites de Paris.

La copie que le P. Pottier réédite a été faite à la fin du xviiie siècle, ou au commencement du xixe. Est-ce la seule copie prise sur le manuscrit de l'ancienne maison professe ? Qui le dira ? La bibliothèque des Jésuites de Rouen possède un manuscrit qui, peut-être, pourrait aider à répondre. Je l'avais feuilleté voilà une vingtaine d'années, un peu négligemment ; l'édition du P. Pottier me l'a fait regarder un peu mieux. Frère du manuscrit de Sainte-Geneviève ou non, il pourrait, je crois, étudié de plus près, aider à préciser le texte de Surin lui-même. Quelques remarques incomplètes et hâtives peuvent intéresser les éditeurs de 1930, et peut-être leur être utiles quand ils réimprimeront leur volume.

Le manuscrit de Rouen a été donné au P. Caffin, religieux de la Compagnie de Jésus, fin bibliophile, au mois de septembre ou d'octobre 1866, par la Supérieure des Fidèles Compagnes de Jésus, de Bourges. Il contient les *Questions importantes à la vie spirituelle sur l'Amour de Dieu*, et un autre traité, qui pourrait lui aussi avoir son intérêt, mais dont je ne m'occuperai pas ici. Comme le manuscrit de Sainte-Geneviève, le manuscrit de Rouen est de la fin du xviiie siècle ou du début du xixe. À la première et à la dernière page, le nom de l'abé Legris-Duval est écrit au crayon.

Le manuscrit de Sainte-Geneviève, le livre du P. Bouix, le ma-

nuscrit de Rouen sont divisés en paragraphes. Souvent la division est la même ; elle diffère aussi ; le plus souvent, celle du manuscrit de Rouen me paraît la moins bonne. La ponctuation un peu primitive est cependant fort utile. Un *Avertissement* précède le texte de Surin. Après quelques lignes à la louange de l'auteur, le copiste ajoute : « Il a fait beaucoup de traités spirituels dont la plupart ont été imprimés. Celui-ci, qui est un traité de l'Amour de Dieu, est du nombre de ceux qui ne l'ont pas été. (Il ne connaît donc pas l'édition Le Saulce.) On croit aussi que celui qui est à la suite de celui-ci, qui est un traité de l'oraison de quiétude et de silence, n'a pas non plus été imprimé : C'est ce qui doit les rendre d'autant plus précieux qu'ils sont beaucoup plus rares, et bien moins connus. » Ces remarques ont leur intérêt et datent la copie.

Le copiste continue : « On prévient le lecteur que le style n'est ni fleuri, ni trop correct. Ce qu'on peut attribuer au style du temps où vivait le P. Surin, soit au peu de soin qu'il prenait d'expliquer correctement ses pensées, que son ardent amour pour Dieu et le zèle de la perfection spirituelle lui inspirait avec abondance, préférant mettre par écrit tout simplement et sans trop de recherche, ce qui lui venait dans l'esprit, sans s'occuper de la pureté du style. Mais l'ouvrage n'en est pas moins précieux et estimable aux yeux de la religion et à tous ceux qui tendent à la perfection pour laquelle le P. Surin a toujours écrit, et dans la voie de laquelle il n'a cessé de marcher. »

Le style peu soigné, peu correct, ne plaît qu'à moitié au copiste ; il aurait pu le corriger, il ne l'a pas fait. Cela nous permet d'avoir une certaine confiance dans sa fidélité à reproduire l'original. Mais l'argument n'est pas de tout repos. Bien des copistes parlent comme lui, et massacrent l'original. Heureusement l'édition du P. Pottier permet un contrôle sérieux.

Ou bien le copiste de Rouen transcrit le manuscrit paraphé par Mesnil, ou bien il transcrit un manuscrit qui lui ressemble beaucoup ; comparer Rouen et Sainte-Geneviève, c'est donc, je le répête, mieux nous assurer de la valeur et de la fidélité de Sainte-Geneviève, et mieux entrevoir ce qu'était le manuscrit original plus près de Surin, plus fidèle expression de sa pensée.

Là où le texte est clair, les deux manuscrits ne diffèrent pas ou très peu : les variantes sont sans importance : les pronoms

il, elle, sont remplacés par des noms : Sainte-Geneviève écrit « *Il propose* », Rouen écrit « *Dieu* propose » ; il a tort, il doit conserver le texte qu'il copie. Mais je l'accuse sans raison convaincante. Est-ce lui qui a tort ? est-ce Sainte-Geneviève ? Rouen met une négation là où l'usage permet de la supprimer, il retranche des *que* trop multiples, des mots inutiles à son avis, et il n'a pas toujours tort de juger comme il juge, s'il a tort de faire comme il fait. Sainte-Geneviève écrit : « Cela est proprement » ; il écrit : « Voilà proprement » ; Sainte-Geneviève porte : « Or il reste deux choses », Rouen : « Or, il reste à ce sujet deux choses ». Multiplier de pareilles remarques est sans utilité, et, à mon sens, c'est Saint-Geneviève qui presque toujours doit avoir raison.

Plusieurs fois, le texte de Rouen suggère d'utiles rectifications. Je borne mes remarques aux deux premiers chapitres du livre premier. Page 3, note 3, le P. Pottier justifie son texte « qui le *perce* », en disant que des deux lectures possibles, *perce* ou *presse*, il préfère la première. Le manuscrit de Rouen lit comme lui ; il écrit nettement *perce*, et je crois que le choix est bon. Page 5 « *La* pratique est donc ». Bouix avait écrit *sa*, Rouen lit comme Bouix, et je crois qu'il a raison. Quelques lignes plus bas « et fait cesser *la vie*, la joie et la satisfaction » ; Rouen supprime les deux mots soulignés, je ne sais pourquoi ; Bouix, au lieu de *la vie*, met la *vue*, et son texte doit être le vrai. Page 10 : « les ténèbres que la foi *donne* en cette vie ». Rouen et Bouix ont écrit : « que la foi *laisse en cette vie* » ; j'aurais fait comme eux.

Souvent le manuscrit de Rouen modifie le texte sous prétexte de l'alléger ou de le préciser : il a tort. Certains passages de Surin ont pourtant besoin d'être expliqués, et le P. Pottier lui-même plus d'une fois a dû modifier le texte. Il l'a fait le moins souvent possible, aussi légèrement que possible, et toujours il avertit le lecteur : c'est sage et loyal.

Dans l'Appendice III(p. 181-183, le P. Pottier s'efforce d'éclaircir une phrase très obscure. Le manuscrit de Sainte-Geneviève porte : « Je ne fais point état de rendre raison en particulier de tous les mots de ce passage, mais on voit qu'il élève les xtiens à être fortifiés par l'esprit de Dieu en l'intérieur. Que cela veut dire de choses grandes et hautes ; et à remplir l'homme de Dieu avec toute plénitude ; il semble que cela dit que, par la

force de l'esprit, dans la vivacité de la foi, on entre en Dieu et on s'applique de telle façon à lui qu'on se remplit totalement de lui. »

Le manuscrit primitif, on se le rappelle, n'avait pas de ponctuation. Le point (.) mis avant « Que cela veut dire » oblige à rapporter ces mots à l'idée qui suit. Pour mieux souligner ce rapport, le P. Pottier met deux points (:) avant les mots « et à remplir l'homme de Dieu, avec toute plénitude », qu'il souligne, et dont il fait comme une citation libre de saint Paul. (Eph. III, 14-19.) Je ne suis pas sûr que cette interprétation soit la bonne. Elle est celle du manuscrit de Rouen, qui modifie le texte avec lourdeur et maladresse. Je préfère celle de Bouix. Il fait des mots: « que cela veut dire de choses grandes et hautes » la prolongation de ce qui précède et non la préparation de ce qui suit : il met avant non pas un point, mais une virgule ; ils sont pour lui une simple parenthèse. Il écrit donc : « ...on voit qu'il élève les chrétiens à être fortifiés par l'esprit de Dieu en l'intérieur, — que cela veut dire des choses grandes et hautes, — et à remplir l'homme de Dieu en toute plénitude ». N'est-ce pas la solution la meilleure comme aussi la plus simple. Le point mal placé par le premier copiste de Sainte-Geneviève est seul la cause de l'erreur.

On voit que la comparaison de Rouen et de Sainte-Geneviève pourrait offrir au P. Pottier un moyen d'améliorer son édition ; la meilleure que nous possédions.

L'ouvrage du P. Surin est très beau ; il n'est pas toujours d'une lecture facile. Le copiste de Sainte-Geneviève écrit : « Le style en est dur, presque aucun chapitre qui ne demande à être refondu ; une infinité de phrases ne sont pas finies ». Il est sévère sans être injuste. Dans les *Questions importantes*, comme dans tous les ouvrages de Surin, il est des pages splendides, il en est de médiocres, il en est d'illisibles ; parfois elles se touchent et même se compénètrent. Il vient d'écrire : « Agir en cette foi et s'habituer à un tel amour qu'on ne soit touché d'autre motif que de la charité que Jésus-Christ a pour nous... : me souvenir que j'ai quitté le monde pour être à lui et non pas à moi, que je ne dois plus mettre en ligne de compte mon crédit, mon avance-

1. C'est moi qui ajoute les deux —, pour plus de clarté.

ment, mon contentement, mais me souvenir seulement de le voir honoré et servi ; et étant mort au monde et à l'amour propre, vivre seulement à Jésus-Christ Notre-Seigneur qui me tient lieu de toutes choses : c'est la vraie et solide vertu. Quand l'homme agit ainsi et qu'il ne se détourne point de cette pratique, [qu'] il ne fait jamais rien en vue de soi-même, qu'il fait profession ouverte de ne plus s'arrêter à soi, alors il entre dans la véritable vie mystique et dans la vraie union que donne l'amour avec Jésus-Christ.

« Alors sans beaucoup bander sa tête, sans faire de grandes lectures et spéculations, la fontaine jaillissante à la vie éternelle s'ouvre ; ses[1] lumières divines viennent en l'âme, non en qualité de conclusions tirées par la force du raisonnement, mais comme des bouillons de grâces, comme des fleuves de paix, comme des torrents de bénédiction. Alors la volonté sent ces vigoureuses saillies, et ces embrasements qui jettent leurs flammes jusqu'au ciel ». A part deux ou trois expressions peu nettes, la page est claire, vivante, chaude par endroits. Sans être du meilleur c'est du bon Surin. Hélas l'auteur continue : « C'est ce qui faisait que saint François-Xavier éclatait en louanges et en transports d'amour : il s'était assouvi de biens éternels qui, par un tuyau céleste, coulaient dans son cœur, et la barque enfonçait, étant pleine de tant de poissons pris en un seul coup de filet, et c'est ce qui le rendait si riche[2] ». L'idée reste juste ; la succession d'images bizarres et incohérentes étonne, déconcerte et agace, c'est du galimatias.

Bossuet, Fénelon, Boudon au XVIIe siècle, le Journal de Trévoux, le P. de Clorivière, le P. Grou au XVIIIe ont loué les ouvrages du P. Surin. Le P. Grou écrit : « Vous ne pouvez suivre de guide plus sûr et plus éclairé. Lisez-le lentement et en quelque sorte à longs traits. Suspendez de temps en temps votre lecture, pour donner lieu aux réflexions et aux impressions de la grâce ». Le conseil est bon ; grâce à l'édition de 1930 un texte meilleur permettra d'en goûter la justesse. Dans la Préface et plusieurs Appendices ,5) le P. Pottier donne sur le P. Surin et les *Questions importantes*, des détails intéressants... Il étudie le pur amour chez Fénelon et Surin. Surtout il répond à ceux qui cri-

1. Le manuscrit de Rouen écrit *les*, et c'est le mot juste.
2. P. 50 et 51.

tiquent la doctrine spirituelle du P. Surin et dont les attaques par ricochets atteignent son cher Père Lallemant. N'ayant pas le loisir de m'y attarder, je renvoie le lecteur à ces pages justes et vivantes.

***

J'achevais ces remarques quand je reçus un nouveau volume de l'infatigable P. Pottier : Un précurseur du P. L. Lallemant, s. j., et des maîtres de la prière au XVII[e] siècle : LE R. P. PIERRE COTON, de la Compagnie de Jésus. *Intérieure occupation d'une âme dévote.* LIVRE D'OR, édité pour la première fois en 1608, nouvelle édition avec préface et notes par le P. Aloys Pottier, de la même Compagnie. Paris, Pierre Téqui, libraire-éditeur, 82, rue Bonaparte, 1933.

Le titre est un peu long. Sans être trop sévère, on pensera qu'on pouvait supprimer sur la couverture et renvoyer à la préface l'un ou l'autre renseignement. Mais c'est affaire d'appréciation et bien peu importante.

Trois parties dans la Préface (p. 2-40) : I. Le Prédicateur du Roi ; II. L'Œuvre ; III. La Spiritualité.

I. C'est plaisir de vivre, quelques instants, avec le Père Coton, grand ami de Henri IV. Lesdiguières, « quoique Huguenot, en a dit tous les biens du monde » ; ses sermons ne lassent jamais le roi, qui l'eût entendu tous les jours, si les affaires le lui avaient permis. Sa Majesté en faisait un régal à ceux qui venaient à la cour ».

II. *L'Intérieure occupation d'une âme dévote* n'est pas comme l'*Introduction à la vie dévote* un enseignement méthodique de l'ascèse catholique à la portée des personnes qui vivent dans le monde ; c'est une série de prières, oraisons facultatives, méditations, mises par le P. Coton dans le cœur et sur les lèvres de ses lecteurs. Elles s'adressent à Dieu, à l'âme de N.-S.-J.-C., à son Sacré-Cœur, à la Sainte Vierge, aux anges, aux saints. Il en est de très belles dans leur simplicité chaude et rayonnante d'amour.

Le P. Coton a jugé inutile de nous renseigner sur le but et sur les divisions de son ouvrage : le P. Pottier pense qu'on peut y trouver cinq parties : la Protestation avec les oraisons préliminaires ; la Litanie des prières à l'âme de Jésus-Christ, à la Vierge Marie et aux Saints avec les colloques sur la vie, mort et passion de Notre-Seigneur ; les Oraisons et considérations passagères sur

ce qui peut arriver dans la journée ; les Oraisons et considérations sur les devoirs d'état et sur les épreuves intérieures ou extérieures ; les Oraisons pour l'examen de conscience, pour la réception des sacrements, et les formules de prières pour l'Eglise et la France.

III. Le P. Coton est optimiste comme théologien et comme directeur ; cette tactique est la meilleure : « Quand on se sent perdu en quelque passion, écrit-il, qu'on ne croie pas tout perdu. » C'est l'évidence même, et, faut-il le dire, du simple bon sens. Comme Rigoleuc, Coton pense que nous devons nous porter plutôt à la joie « qui est plus de l'esprit de Dieu ». Il ne dédaigne ni la crainte de l'enfer, ni l'espérance du ciel, mais il veut que les chrétiens, les simples chrétiens prennent l'habitude d'agir par amour, par pur amour. « L'homme spirituel ne fiche ses yeux que sur le Roi du Ciel ; s'il tâche de plaire, c'est à celui-là ; s'il craint de déplaire, c'est à lui seul, parce qu'il est bon en soi-même ». Le P. d'Orléans affirme que, dans une ville, le P. Coton fit plus de soixante sermons de l'amour de Dieu : tous différents les uns des autres.

Les prières de l'*Intérieure occupation d'une âme dévote*, sont pratiques en 1933 comme en 1617 ; qu'on en juge plutôt : Prières à réciter : Quand on est tenté, sortant du logis ; Quand on flaire un bouquet ; Jetant les yeux sur un miroir : « Doux Jésus, le miroir de ma vie, quand me verrai-je en vous et vous en moi ? — Je serai beau à vos yeux, quand je serai déplaisant et désagréable à moi-même « ; Prenant les atours et parures ; S'aidant de l'éventail : « Esprit très aimable et souffle désirable, dissipez le mauvais air de nos tentations, les exhalaisons de l'irascible et les vapeurs de la concupiscence ». Les expressions ont vieilli, pas les idées.

Dans les cinq Appendices qui terminent le volume, le P. Pottier rappelle le succès et les nombreuses éditions de l'*Intérieure occupation d'une âme dévote*, sa vogue et son déclin, son influence au XVIIe siècle ; il compare la méthode d'oraison du P. Coton et celle dite de Saint Sulpice, la « Protestation » du P. Coton et l' « Oblation votive » du cardinal de Bérulle, etc. Les lecteurs y trouveront bien des remarques utiles et intéressantes sur les questions de spiritualité au début du XVIIe siècle que le P. Pottier connaît à fond.

A. Hamon.

PROMENADES AVEC MOZART [1]

« C'est une passion que je confesse ici », nous dit Ghéon au seuil de son livre. Heureuse passion, car nous lui devons un portrait de Mozart dont je ne connais pas d'égal. Ne cherchons pas dans ce livre de ces savantes analyses, inintelligibles pour qui n'a pas étudié à fond l'harmonie et le contrepoint : Ghéon n'est pas un musicien professionnel. Mais est-il nécessaire de l'être ? L'intelligence de la musique peut se passer de connaissances techniques (et en revanche des chefs éminents que je pourrais nommer nous ont donné des interprétations qui sont des scandales, de vrais monuments d'incompréhension). Mais si vous voulez sentir vivre Mozart et sa musique, alors prenez le livre de Ghéon, il n'est pas de meilleur guide.

Mozart, malgré tous les honneurs qu'on lui rend, reste cependant victime d'une injustice. On le juge toujours par rapport à ceux qui l'ont suivi, et spécialement Beethoven ; et alors on l'admire parce qu'il y a en lui un pathétique qui annonce déjà celui de Beethoven. Mais naturellement on se garde bien de le mettre sur le même pied que le sourd illustre : il est trop simple et trop joli pour n'être pas superficiel. Or la question est précisément de savoir si c'est dans ce pathétique que se trouve la profondeur et si Beethoven n'a pas ouvert la voie à un romantisme musical qui assurément n'a pas manqué de puissance, mais qui a progressivement perdu le sens de la *forme*. Ghéon a analysé avec pénétration le goût des Allemands pour la *mélodie infinie* et je recommande les pages 203-204 de son livre, qui sont remarquables. Ce goût est très sensible déjà chez Bach, c'est-à-dire à une

1. Henri Ghéon, *Promenades avec Mozart*. Collection « Les Iles ». Desclée de Brouwer, éditeurs.

époque où la préoccupation de la forme avait dans l'art la première place. C'est à ce goût spécifiquement allemand[1] que nous devons le développement symphonique qui est devenu aujourd'hui si parfaitement insupportable à cause de sa rhétorique : nous n'avons plus besoin qu'on nous redise tant de fois les choses.

La forme de Mozart est incontestablement supérieure à celle de Beethoven : il y a plus de mesure, des proportions plus justes, un art plus achevé. Mozart ignore la mélodie infinie. Toute phrase chez lui est finie, et elle atteint sa fin avec un bonheur inégalable. Ghéon a discerné cela et l'a exprimé comme personne ne l'avait fait : on en jugera par l'heureux choix d'exemples qu'il a prodigués dans son livre. Ce n'est pas que je ne fasse parfois quelques réserves. Je crois notamment qu'il n'a pas suffisamment dégagé la place de Mozart dans la musique. En somme, Mozart est le dernier représentant d'une tradition musicale dont la grandeur a été totalement recouverte et étouffée par les prestiges du romantisme et dont nous n'avons pas bien retrouvé la compréhension (surtout en ce qui concerne la musique française). Mozart a encore conservé le sens de la forme, d'une forme inimitable, et c'est pourquoi nous le trouvons admirable, mais il a déjà des défauts de ce qui devait venir après lui, et c'est ce qui déçoit parfois notre admiration. André Suarès, dans des pages qu'il a données récemment sur Bach à la *Revue Musicale*, a raison jusqu'à un certain point de dire : « En dépit de cet « heureux génie et de cette perfection aisée que tout le monde « admire, Mozart donne beaucoup au développement d'école, et « bien plus en tous cas que le grand Cantor. » Je partage ce sentiment, — tout en pensant qu'il y a plus de développement d'école dans Bach que ne le croit Suarès. Aussi y a-t-il moins de liberté chez Mozart que chez Couperin par exemple, avec qui il aurait une certaine parenté par l'aisance et la spontanéité de l'inspiration. Il est incontestable aussi que l'écriture de Mozart marque un recul. Elle est trop souvent purement mélodique, les parties secondaires se contentant de marquer l'harmonie par des battements : on pourra en juger par les citations que donne

1. Toute la philosophie et l'art allemands en témoignent. Qu'on lise le livre récent de Friedrich Sieburg : *Défense du nationalisme allemand;* il signale aussi ce *goût de l'informe* comme proprement germanique.

Ghéon de l'admirable quinquette en sol mineur (pages 302 et suivantes) ; c'est là sans doute un héritage des Italiens.

Quant à la musique religieuse de Mozart, Ghéon ne m'en voudra pas si je dis que je ne la goûte pas beaucoup. Naturellement il y a là quantité de belles choses, mais elles seraient aussi bien à leur place dans un opéra. Au fond d'ailleurs, il est de mon avis puisqu'il ne supporte que le grégorien à l'Eglise. Mais ici il faudrait engager tout un débat qui n'a pas sa place dans cette simple note : quel art est religieux et quel art ne l'est pas ? Disons seulement que depuis le moyen âge on a de plus en plus perdu le sens de l'art religieux : on suit les progrès de cette décadence de Févin à Josquin des Près à Palestrina et à du Mont. Les chansons profanes du XIIe et du XIIIe siècle sont plus religieuses que les messes et les cantates du XVIIIe siècle. N'y a-t-il pas bien du sentimental parfois chez celui qu'on considère comme le plus religieux des musiciens modernes, J.-S. Bach, et même dans la messe en si ?

Ce ne sont là que quelques réflexions parmi toutes celles que suggère ce beau livre. S'il est vrai qu'on n'a compris une œuvre qu'autant qu'on l'a comprise par le cœur comme par l'intelligence, la passion de Ghéon pour Mozart lui a donné une pénétration que n'auraient eue ni le pur critique ni le pur théoricien. On pourra trouver ses commentaires parfois un peu trop « littéraires ». Mais même lorsque je découvrais un excès de littérature, je trouvais toujours pour finir que ces mots correspondaient à quelque chose de réel dans la musique. En un mot, on ne peut souhaiter un commentaire qui soit plus profondément sensible.

André Charlier.

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

MONSEIGNEUR IGNACE SEIPEL

Depuis les quelques mois qui ont suivi sa mort, celui que, par une inconcevable légèreté, certains chez nous appelaient « l'énigmatique figure », Ignace Seipel, grandit en laissant le souvenir d'un éminent homme d'Etat.

Doué d'une intelligence remarquablement lucide, d'une intuition profonde des besoins et des tendances du présent et de l'avenir, ce prêtre apparaît d'une pénétration singulière en face des problèmes économiques, sociaux et moraux de l'heure présente, à s'en tenir aux seuls livres qu'il nous a laissés.

Si le recul du temps ne permet pas encore de dire toute la portée de l'œuvre de Seipel, ce que fut son influence, du moins est-il permis de s'arrêter devant ce grand politique qui fut en même temps, diraient nos voisins d'outre-Manche, « un grand honnête homme », et c'est avec un vif intérêt que nous avons lu l'ouvrage que vient de lui consacrer le Dr Bernhard Birk presque au lendemain de sa mort, et avant de donner la traduction de ce livre remarquable[1], on voudra bien nous permettre d'évoquer les grands traits de cette figure et les idées qui dirigèrent la vie de ce prêtre qui fut en même temps un grand homme d'Etat.

*
* *

Né en juillet 1876 d'une très ancienne famille de Vienne, Ignace Seipel, orphelin de bonne heure et recueilli par ses deux tantes, après de fortes études, fut ordonné prêtre le 23 juillet 1899. Vicaire catéchiste dans la Basse Autriche, puis à Vienne, d'heu-

1. Dr. Bernhard Birk, *Dr Ignaz Seipel*, ein österrichisches und europaïsches Schicksal. Regensbourg 1932.

reuses dispositions pour le travail que lui facilitent une intelligence claire et une heureuse mémoire, le font recevoir en 1903 docteur en théologie à l'Université de Vienne. Successivement aumônier de l'Ecole Normale d'institutrices et maître de conférences en théologie morale à l'Université en 1908, il passe l'année suivante à Salzbourg comme professeur titulaire de la chaire de théologie morale de l'Université de cette ville, pour revenir en 1917 en la même qualité à l'Université de Vienne.

Ses études antérieures, ses travaux sur l'économie nationale, sur la sociologie et le droit public l'ont désigné pour prendre place parmi les promoteurs de la réforme fédéraliste de la monarchie austro-hongroise. Ministre des questions sociales dans le ministère Lammasch après la dislocation, par le traité de Saint-Germain, de la monarchie austro-hongroise, il revient à sa chaire de l'Université.

Il est resté le conseiller du parti chrétien social et au moment où l'insurrection impose la république à Vienne comme forme de gouvernement, il empêche la scission des forces de son parti en deux groupes, l'un monarchiste, l'autre républicain. Ainsi quand, après la consultation nationale, la république est admise officiellement comme le gouvernement de l'Autriche, le parti chrétien social au complet se présente comme une force et Seipel apparaît pour le pays comme un chef et un guide pour les nouvelles destinées du pays.

Une politique d'apaisement et de concorde est nécessaire pour la vie nationale de l'Autriche, Seipel est l'homme providentiel de la conciliation tout en maintenant fermement les positions des chrétiens sociaux. C'est en s'opposant énergiquement par ailleurs à l'agitation et aux troubles du parti social démocrate qu'il prépare le redressement national et le regroupement des forces conservatrices qui sauront, le moment venu, résister à l'émeute et à la révolution.

La consultation nationale de 1920 donne la majorité au parti chrétien social dont Seipel est le chef incontesté. Il rédige en 1921 le programme de réformes et cherche à rallier autour de lui tous les éléments d'ordre en poursuivant une politique de réalisations et d'améliorations sociales.

En mai 1922, la crise financière provoquée par l'inflation des dernières années et les emprunts de guerre a causé de nombreu-

ses faillites et la fermeture des établissements de crédit qui font présager la banqueroute. Pour remédier à la crise, Seipel fait appel à l'union de tous. Il essaie la concentration des forces du parti chrétien social et du parti populaire allemand. Mais la sociale démocratie mène une lutte ardente contre tous ses efforts ; Seipel sort enfin vainqueur de la bataille électorale et une majorité anti-socialiste en mai 1922 lui confie le gouvernement.

Voilà donc Seipel chancelier dans une république fondée par la sociale démocratie libre penseuse et anticléricale et au moment le plus critique de la crise provoquée par l'inflation. Pour assainir la monnaie, le nouveau chancelier fonde une banque nationale, il épure la Bourse, équilibre le budget et stabilise la couronne. L'Europe entière apprécie ses efforts, son nom dépasse les frontières d'Autriche. En octobre 1923, de nouvelles élections appellent en majorité les chrétiens sociaux au gouvernement contre les sociaux démocrates. Ceux-ci exaspérés font à Seipel une obstruction violente. Les passions sont excitées au point que le 1er juillet 1924, un misérable, Jaworek, tire plusieurs coups de revolver sur le chancelier. Sérieusement atteint, ce prêtre à l'âme indulgente et ferme tout à la fois pardonne à son agresseur ; les sympathies unanimes prient pour son prompt rétablissement ; c'est l'année de son jubilé sacerdotal ; le 23 juillet, Seipel sent autour de lui l'attachement de tout un peuple en même temps que le monde entier lui montre une particulière estime. Seipel voit plus grand que l'Autriche, il pressent les menaces de guerre qui montent à l'horizon ; aussi, après avoir repris le gouvernement, il démissionne le 7 novembre 1924 pour céder la place au Dr Rudolf Ramek. Il reprend la direction du parti chrétien social et travaille à la pacification de l'Europe. A cet effet, il voyage, visite les chefs de gouvernement à Paris, à Berlin ; il se rend à Genève, au congrès eucharistique de Chicago, et quand Ramek démissionne, il reprend le gouvernement.

Les difficultés budgétaires et économiques n'ont fait que croître en 1926. Il faut une forte poigne et une intelligence très ouverte en face d'une situation qui s'aggrave. La ruine de la Banque centrale des caisses d'épargne a eu des répercussions douloureuses sur les classes ouvrières. Seipel ne faiblit pas ; il entreprend courageusement les réformes jusque-là envisagées d'une façon trop théorique : consolidation des retraites, assurances so-

ciales et agricoles. Il protège l'industrie et le commerce par de nouveaux tarifs douaniers, passe des contrats avec les pays voisins, intensifie la production agricole. Tout en opérant ce redressement à l'intérieur, Seipel préconise une politique financière et extérieure en accord avec le traité de Saint-Germain ; il arrive à intéresser l'Europe au sort de l'Autriche et des Pays Danubiens. C'est à ce moment qu'il négocie l'entrée de l'Autriche dans la Société des Nations.

A peine a-t-il obtenu ce succès que l'émeute gronde. Vienne voit en juillet des journées sanglantes ; moment critique où se joue le sort de l'Autriche. Les sociaux démocrates sont une minorité, mais une minorité agissante, tenace, qui continue son opposition violente et cherche à dominer par la terreur. Des désordres sanglants se déroulent à Vienne : incendie du Palais de justice, pillage des magasins et de maisons particulières, 90 morts et de nombreux blessés, c'est le hideux visage du bolchévisme qui se montre. Seipel aidé du ministre de la guerre Vaugoin et du préfet de police Schober rétablit l'ordre, puis organise les « Heimwehren » pour tuer dans le germe les ferments révolutionnaires. Non contents d'attaquer le chancelier sur le terrain politique et social, ses adversaires politiques cherchent à l'atteindre désormais sur le terrain religieux en s'efforçant de créer un mouvement séparatiste, une église nationale.

Devant cette opposition persistante qui ne désarme pas, avec une santé ébranlée par le diabète et les blessures reçues lors de l'attentat de Jaworek, Seipel est contraint de se retirer en mai 1929, laissant le pouvoir à Schober pour s'enfermer dans le couvent où il habite d'ordinaire, se retremper dans le silence et refaire un peu sa santé.

Quelques mois plus tard, toujours très fatigué, il accepte le portefeuille des Affaires étrangères dans le ministère Vaugoin, mais, malgré les cures qu'il fait à Méran, Davos et Zürs, l'activité politique qu'il déploie achève de ruiner sa santé. Il rencontre en Europe, à Genève en particulier, la considération universelle. Le sénat de l'Université de Vienne en récompense de ses travaux et des immenses services rendus à l'Etat le reçoit solennellement Docteur en droit, « Ehrendoktor der Rechte ». Seipel voyage en Méditerranée, sur le conseil des médecins il revient au sanatorium de Pernitz. Une amélioration sensible se produit

quand le cœur se met à faiblir. Le 1er août, le Dr Kolossa, secrétaire général du parti chrétien social, accourait à son chevet et quelques heures plus tard Seipel entrait en agonie et s'éteignait le matin du 2 août, à sept heures et demie.

***

Seipel, grand homme d'Etat, fut toujours et avant tout prêtre. Pour lui, la religion est un élément fondamental de la culture ; le surnaturel vient compléter l'ordre naturel et la religion la vie nationale. Politique de la lignée des Ketteler, des Augustin et des Ambroise, il estime que nous vivons à un tournant de l'histoire et que les institutions et la routine politiques qui ont pu régir le siècle dernier sont devenus des vêtements trop étriqués pour la société contemporaine et celle de demain, et qu'il ne faut pas craindre de remplacer prudemment sans doute, mais résolument toute la législation par une autre plus rationnelle et chercher des méthodes nouvelles.

Pendant la guerre, il a vu s'accumuler les ruines morales, politiques et sociales. Tout le mal pour lui vient de ce que dans notre société ivre de science, de liberté, de jouissance ou simplement de confort et de bien-être, les individus et les peuples se sont affranchis de Dieu qui doit cependant présider comme autrefois aux actes de la vie publique et privée. Pour travailler efficacement en politique comme sur tout autre terrain, il estimait qu'il fallait avoir les mains nettes, le cœur pur et l'ardente volonté de faire l'œuvre de Dieu et tendre au bonheur des hommes nos frères.

Pour Seipel, l'Eglise est l'organisme voulu par Dieu pour conduire les individus, les familles, les nations à la prospérité, pour favoriser leur développement, et c'est à la lumière de cette grande pensée qu'il considère les rapports de l'Eglise, de l'Etat et de la Nation. Le chrétien ne peut séparer la vie chrétienne de la vie sociale, il ne peut accomplir sa tâche humaine qu'en faisant l'unité dans sa vie, qu'en conformant sa vie sociale aux principes du christianisme. C'est donc dans le sens de Ketteler, de Vogelsang, de Lueger, de Windhorst que Seipel édifie la politique chrétienne et c'est pour les mêmes raisons qu'il lutte énergiquement contre les nouvelles formes du paganisme, contre le matérialisme des bolchevistes ou le racisme des hitlériens.

La conception de l'Etat et de l'homme d'Etat pour Seipel se résume en ces mots : L'Etat est l'ensemble du peuple, c'est-à-dire des races, des familles et des individus qui sont unis par un même sort, vivent sur un même territoire et forment une unité politique déterminée par l'élection, les traditions et l'histoire. Conception qu'il appuie sur un profond sentiment chrétien : le chrétien sait, écrivait-il, ou doit savoir que par dessus toutes les choses sensibles, par dessus la réalité il y a une idée qui domine et qui est la fin de tout dans l'univers, l'idée de Dieu. Cette idée renferme ce qu'il y a de plus puissant, de plus grand, de plus vital pour l'existence et pour la vie d'un peuple, c'est cette idée base de tout, idée éminemment féconde qu'on ne doit jamais perdre de vue. Concevoir un Etat et une forme de l'Etat, c'est avant tout ne jamais perdre de vue tout ce qu'il y a de force dans l'idéal chrétien que nous propose l'Evangile, et le devoir, la tâche de l'homme d'Etat n'est pas autre chose que de faire passer toute la bienfaisance et la fécondité du christianisme dans la vie de l'Etat et de la Nation.

Revenant un jour sur sa vocation d'homme politique et de prêtre à la fois, il rappelait l'exemple d'Ambroise à Milan, d'Augustin à Hippone, montrant que les premiers hommes d'Etat chrétiens furent ces deux évêques Ambroise et Augustin. Ce serait l'idéal, disait-il encore, que le prêtre se mêle des affaires de l'Eglise et le laïque des intérêts de l'Etat. Mais un prêtre irait contre l'idée de sa vocation s'il se désintéressait de la vie de l'Etat, dût-il lui en coûter sa tranquillité, quand il voit que les hommes politiques ne traitent les affaires de l'Etat comme s'il ne s'agissait que d'intérêts purement matériels. On n'est pas homme d'Etat par ambition, par pure vanité ou par son propre choix, mais on l'est par délégation, par mandat, il y va de l'avenir et des destinées d'un pays, de la vie des millions d'êtres qui le composent. Aussi la mission de l'homme d'Etat est-elle une des plus hautes, et pour la remplir, il faut l'appui de Dieu. Pour Seipel, ce n'est pas faire travail purement humain que faire œuvre politique, mais c'est être l'instrument de la Providence. Combien il s'élève au-dessus de la conception tout égoïste et individualiste de nombre de politiciens. Aussi pour lui l'homme d'Etat doit placer les intérêts généraux avant ceux de l'individu, bien plus il doit savoir regarder au-dessus des frontières et pla-

cer les destinées de l'humanité, des hommes en général avant même les intérêts de la nation, du peuple qu'il représente si ces intérêts lèsent ceux des autres peuples. « On doit estimer contraire à l'économie d'un pays, disait-il à Gratz le 13 avril 1925, toute politique qui trouble la vie sociale dans ses préceptes moraux. Car les prescriptions de la morale ne concernent pas seulement l'individu ou la famille, elles exigent le respect des peuples et des nations. Les violer est d'autant plus dangereux et les conséquences seront d'autant plus terribles qu'on porte atteinte à la dignité et à la fraternité humaines. »

Seipel, redisons-le, ne craignait pas d'aller de l'avant. Il disait qu'en face de la situation actuelle, les hommes doivent rejeter résolument une vieille organisation basée sur des intérêts purement naturels, sur les satisfactions individuelles, et par un acte de l'intelligence qui s'élève à la hauteur d'un grand idéal de fraternité humaine et de la volonté qui veut l'atteindre, il faut édifier une société qui ait le souci de la vie spirituelle et de l'éducation morale des masses.

Pendant que son cœur saigne et qu'il voit l'Europe en sang, il écrit son livre « la Nation et l'Etat » où, s'écartant d'un chauvinisme exaspéré, il juge la situation politique avec la sérénité d'un philosophe et la charité d'un prêtre. La guerre est si atroce parce qu'on a laissé de côté toute conception chrétienne de la vie pour mettre tout l'idéal humain dans la jouissance et dans l'appétit de domination. L'homme ne vit plus que pour des buts exclusivement humains et c'est cet égoïsme qui a produit le nationalisme exagéré qui pousse à l'injustice, à la haine, à la domination. La guerre, Seipel la juge à la lumière de son catholicisme ; il condamne la barbarie, il dénonce l'esprit qui l'anime. Il est aussi faux de voir en lui un internationaliste nébuleux qu'un partisan de la force brutale et de la victoire par la violence. Ni pacifiste exagéré, ni chauvin, le futur chancelier, alors qu'il assiste impuissant aux désastres de la guerre, juge avec une intelligence merveilleusement ouverte à toutes les idées et les initiatives généreuses. Loin de lui les conceptions étroites et à priori sur les hommes et les choses. Ce sera en méditatif prudent, en pleine possession de lui-même, après une ample information, loin de toute passion, que, à la lumière de l'histoire et en se penchant sur les besoins de son temps, il s'efforcera d'ap-

pliquer à l'Etat dont il a la charge la notion chrétienne qu'il s'est faite de la politique.

Il ne se laisse pas égarer par de vaines promesses démagogiques. Avant, pendant, après la guerre il garde les justes notions du droit des gens, il s'intéresse à la vie du peuple et dans ses paroles et ses actes garde une sérénité de jugement qui font de lui un grand politique.

*
* *

Après les traités de Brestlitowsk, de Versailles, de Saint-Germain et de Trianon, on a mis en circulation des mots dangereux qui, thèmes à discussions sans fin, pourraient bien être de nouvelles sources de conflits : ce sont les mots de *Race*, de *Nation* et de *Nationalité*. Ces termes mal définis, loin d'apporter l'apaisement désirable, sont à l'origine de haines qui ne font malheureusement que grandir. Qu'on se rappelle seulement les odieuses brimades, pour ne pas dire plus, que les hitlériens exercent contre les Israélites d'Allemagne. Quels dangers pour demain renferment de tels vocables !

Seipel semble avoir prévu ces dangers. Dans sa conception chrétienne de l'Etat et de la société, il rappelle que la famille est le principe et le berceau de la vie sociale. De la famille découle la race qui subsiste jusqu'à l'extinction de toutes les familles qui la composent. La réunion de plusieurs familles ou races constituent peu à peu les peuples et les nations, mais c'est faire une conception trop étroite du peuple ou de la nation que de les limiter à la simple idée de la descendance et de la race. Et ici Seipel se sépare de Houston Stewart Chamberlain dont la conception trop étroite est à la base du néolibéralisme des nationaux socialistes hitlériens. La race entendue comme la sélection et le choix pour exercer la domination d'un petit nombre de surhommes sur tous les autres, est un concept dangereux, la crise d'antisémitisme en Allemagne a montré les conséquences graves qu'il y a à répandre ces idées dans le peuple.

Seipel en réponse à Houston Chamberlain élargit le concept de la nation : ce ne sont pas seulement le sol, les biens matériels, les races qui constituent la nation, mais les traditions, les acquisitions spirituelles, tout le passé, toute l'histoire. Un peuple pour être un peuple ne doit pas avoir seulement communauté

d'origine, mais un ensemble de qualités du cœur et de l'esprit, des souvenirs communs de malheurs, d'épreuves ou de joies qui dans la suite des âges lui donnent une originalité propre. C'est ainsi que la France apparaît comme un Etat fortement unifié, l'Angleterre comme un Empire, la Russie comme une communauté unie par les liens de la langue et de l'orthodoxie, l'Allemagne comme une confédération d'Etats.



Quand Seipel prend le pouvoir, l'Autriche traverse la crise qui fut celle de l'Europe entière : l'invasion de l'internationalisme moscoutaire, et puisque certains ont voulu voir en lui un internationaliste, rappelons ici la différence entre l'internationale communiste et la fraternité des peuples comme la souhaite l'Eglise. L'internationale socialiste n'est pas autre chose que ce doctrinarisme que dénonce Seipel et qui vise à la domination d'une classe sur les autres. La doctrine qui est à la base de ce système et qui joue un rôle si néfaste depuis la fameuse Déclaration des Droits de l'Homme de la Révolution française, est cet individualisme que l'on retrouve dans le libéralisme du XIX[e] siècle et, de nos jours, en Autriche et en Allemagne dans le néo-libéralisme de la sociale démocratie. C'est ce fanatisme doctrinaire des droits de l'individu qui pousse les hommes sur les barricades et engendre tous les partis de violence et d'oppression, et qui les porte à traiter la chose publique comme une chose privée sur laquelle ils ont tous les droits, qui doit leur revenir à eux seuls. Qu'ils suivent Lénine, Marx, ou Hitler, communistes ou nationaux-socialistes veulent arriver à la dictature par la violence pour le profit exclusif de leur parti. Or, affirme Seipel, quand une classe arrive au pouvoir par la violence et pour son profit exclusif, le chemin qu'elle suit est profondément immoral et mauvais.

Aussi contre la dictature du socialisme qui constituait à ses yeux le plus grand danger, il entreprit courageusement la lutte. Il voyait dans la domination d'une classe la famine et la mort de son pays. Vienne était à ce moment le point névralgique d'où pouvait sortir la Révolution mondiale. Les journées du 15 au 18 juillet 1927 devaient être le prélude d'une lutte violente des

classes dans tous les pays civilisés, car rappelons-nous qu'un mois à peine après ces journées sanglantes, des manifestations communistes se firent un peu partout, à Madrid, à Londres, à New-York, à Buenos-Aires et à Tokio. C'est donc à Vienne que fut tenté avec la complicité de la sociale démocratie le premier essai de révolution mondiale.

L'origine des émeutes de Vienne tient en quelques mots. Le 30 janvier 1927, une échauffourée avait eu lieu à la suite d'une grève à Schattendorf et deux ouvriers avaient été tués ; le procès de Schattendorf vint devant les juges en juillet et les auteurs de ces meurtres, qui avaient agi en état de légitime défense, furent jugés non coupables et acquittés. Dès que le verdict fut connu, l'*Arbeiterzeitung*, organe du parti social démocrate, appela le peuple pour une manifestation dans les rues, le lendemain, en signe de protestation. Le 15 au matin donc (le mouvement paraît avoir été soigneusement préparé), les émeutiers envahissent l'Université, le palais de justice, ils démolissent les grilles, élèvent des barricades, apportent des bidons de pétrole et d'essence, allument plusieurs foyers d'incendie, assaillent les corps de garde, maltraitent la police et saccagent les journaux modérés. Schober demande au bourgmestre Seitz, un social démocrate, l'appui de la force armée, Seitz la refuse. Enfin la police reste maîtresse de la situation. Résultat : 90 morts et un millier de blessés. Parmi les émeutiers blessés, on put repérer 49 étrangers, 154 indésirables. Le but secret de la sociale démocratie était le renversement du gouvernement de Seipel et l'effondrement par la terreur de la majorité modérée, et si cela s'est pas arrivé, tout le mérite en revient à Seipel, Schober et Vaugoin. Pour la première fois la république se libérait de la dictature que la sociale démocratie voulait lui imposer. Les forces de résistance du préfet de police Schober résistaient aux troupes de choc de Julius Deutsch.

Pendant ces journées, Seipel est à son poste de chancelier avec le calme qui lui est propre. Il examine froidement la situation et, comme on redoute pour lui les représailles des émeutiers, qu'on veut l'empêcher de regagner son domicile à Hütterdorf : « Vous avez peur ? » dit-il à l'inspecteur Grün qui l'accompagne. — « Non », répond celui-ci. — « Eh bien ! alors partons. » Arrêté à un coin de rue par une bande qui profite de l'arrêt de

l'auto pour sauter sur le marche-pied et se saisir du chancelier, un des assaillants le menace. L'inspecteur Grün le met en joue, lui décharge son revolver en pleine figure. L'insurgé tombe et les autres se cachent sous la voiture. L'inspecteur Grün s'apprête à tirer dans le tas quand Seipel leur crie : « Retirez-vous, on ne vous touchera pas. »

Pour la première fois, communistes et sociaux démocrates ont reconnu dans le chancelier un homme qui ne se laissera pas intimider. Seipel met à profit la leçon ; la démocratie, à son sens, a besoin pour vivre de se libérer de la domination des partis, et c'est désormais une démocratie organisée et capable de se défendre contre les dictatures de violence, de quelque côté qu'elles viennent, qu'il veut préparer.

Mais pour atteindre ce but, il a compris depuis longtemps la nécessité urgente des réformes administratives et sociales. De même que l'idéal social a changé depuis les républiques grecques et le césarisme impérial, que, sous l'influence du christianisme, se sont succédés la féodalité, l'absolutisme des temps modernes et le libéralisme du siècle dernier, Seipel estime que notre temps en face du développement de la technique, de la machine et de l'industrialisme réclame de toute urgence une refonte sociale. A maintes reprises à travers les siècles, il y a eu conflit entre l'argent et la production ; aujourd'hui, c'est entre le capital et le travail. Saint François d'Assise de son temps a travaillé à résoudre la question sociale. Pourquoi ne pas tenter de nos jours à la lumière de l'Evangile, des encycliques pontificales « *Rerum novarum* » et « *Quadragesimo anno* », de reprendre, pour essayer de les résoudre, les mêmes problèmes ? Le capital n'est pas une fin en soi, il n'est que l'aptitude à la possession, pourquoi ne pas le faire servir à sa destination propre, ne pas corriger les abus ? Seipel avec une particulière sollicitude se penche vers les classes laborieuses, il dénonce les obstacles aux réformes sociales qu'il juge nécessaires. N'y a-t-il pas, de part et d'autre, capital et travail, des conceptions trop étroites qui empêchent de faire passer dans la vie pratique ce que tout le monde admet généralement en théorie ?

Seipel n'est donc pas l'ennemi du capitalisme, pas plus qu'il n'en est l'esclave. Il estime que la première œuvre à faire est de remédier à la misère du peuple, au chômage et il compare le

corps social au corps humain qui souffre dès qu'un des membres refuse de participer à l'activité générale. Dans la société, tous doivent coopérer à la vie de l'ensemble.

Sur ce point, il donne l'exemple par un admirable détachement. Ses habits râpés et sa bibliothèque sont les seuls biens qu'il possède. Modeste et économe, il tient avec un soin méticuleux ses comptes personnels, gardant très peu pour lui pour répondre généreusement aux innombrables solliciteurs qui ont recours à sa charité. On ne peut citer tous les traits de bonté, les initiatives qu'il prend ou conseille à ses sœurs de charité, « les sœurs de Seipel », comme on se plaît à dire à Vienne. Sur ce point il est le digne rival de Carl Sonnenschein de Berlin avec lequel il entretient des rapports fraternels.



Adveniat regnum tuum ! C'est ici la grande pensée de Seipel en politique comme dans tout son apostolat. Le règne de Dieu dans les individus et dans les nations. Les individus ont besoin les uns des autres, de même les nations, Seipel, par un besoin en quelque sorte naturel, se fait l'infatigable apôtre de la paix et du rapprochement des peuples. Le travail de pacification que tente Streseman en Allemagne, Briand en France, Seipel le fait en Autriche et c'est ainsi qu'il se classe parmi les grands Européens, mais à la différence des deux autres hommes d'Etat, il juge les peuples, leurs rapports, la paix qui doit s'en suivre à la lumière de l'histoire et de l'Evangile.

Sa conception de l'homme, de la cité, de l'Etat, des choses et du monde n'est pas une conception matérialiste. Il ne tire pas également de sa seule générosité tous ses plans de réconciliation. La pacification des peuples n'est pas chez lui affaire de sentiment, c'est sur l'enseignement de l'Eglise qu'il appuie ses idées politiques. Eclairé par sa science profonde de la théologie morale, il se place pour résoudre les questions politiques et sociales au point de vue catholique. Cela lui évite les compromis, les interprétations abusives, quand il s'agit de passer de la théorie à la pratique.

Cet homme qui vivait dans la méditation des grands problèmes de la vie internationale était d'une extrême simplicité. Sim-

plicité toujours un peu grave comme il convient. « Prélat sans onction, disait-on parfois, mais prêtre au cœur d'or. » Il ne laissait pas parfois d'étonner ses visiteurs. Un jour que Briand à Genève vint rendre visite à Seipel à l'hôtel où il était descendu, quelle n'est pas sa surprise de voir le chancelier lui-même ouvrir la porte pour le recevoir. C'est que les appartements de Seipel ne sont qu'une modeste chambre comme du plus simple des voyageurs.

Homme d'Etat, Seipel ne cessait pas pour cela d'être apôtre et apôtre populaire. Il aimait à prêcher, et chez les servantes du Sacré-Cœur il prenait volontiers la parole dans la petite chapelle pour le plaisir et le profit des malades et des pauvres. Ses deux chambres avaient la simplicité de cellules monacales. Quand il avait le temps, il se donnait sans compter ; sa seule joie, avouait-il un jour, était l'homélie populaire. On aimait à le voir, à l'entendre. C'est que prêtre pieux, Seipel était aussi un prêtre savant. A Genève même, il célébrait régulièrement la messe et prêchait souvent. Malade, il dit sa messe assis jusqu'à la semaine qui précéda sa mort. Et c'est ainsi que prêtre du Seigneur pendant trente-trois ans, Seipel, tout en présidant aux destinées de son pays, resta un serviteur de Dieu modèle, un homme de vertu, de douceur et de charité.

Ce grand homme aimait les poètes anglais, Oscar Wilde en particulier. Il aimait à relire *The Happy Prince*, le prince heureux, délicieux livre de contes du doux poète à qui Dieu a pardonné. Plusieurs fois, il dut relire avec bonheur les lignes suivantes : « And when the children ran in that afternoon, they found the Giant lying dead under the tree, all covered with white blossoms » (Et lorsque les enfants vinrent l'après-midi, ils trouvèrent le Géant mort étendu sous l'arbre et recouvert de fleurs blanches). C'est ainsi que désormais Ignace Seipel apparaîtra dans l'histoire de notre temps. Sous les bienfaits de sa parole apostolique et de son inlassable charité, sous les fleurs et les fruits de son activité si bienfaisante, sous les vertus éminentes du prêtre et du citoyen, il restera pour les générations futures un homme d'Etat de premier plan.

Villiers-Vineux, le 11 avril 1933.

GEORGES DELAGNEAU.

CHRONIQUES

Chronique de Théologie Dogmatique

SOMMAIRE

1. Dom Anschaire Vonier, O. S. B., La nouvelle et énernelle alliance. Traduit de l'anglais par L. Lainé, in-8°, 264 pages. Desclée de Brower, Paris.
2 A. Verrièle, P. S. S., Le surnaturel en nous et le péché originel. B.C.S. R. Bloud et Gay, 12 fr.
3. L. Richard, P.S.S., Le dogme de la Rédemption. B.C.S.R. Bloud et Gay, 12 fr.
4. Em. Mersch, S. J., Le corps mystique du Christ, 2 vol. grand in-8°, XXXVIII-478-446 pages. Museum Lessianum, Louvain.
5. Marcel Retailleau (Pr. de Luçon), La Sainte Trinité dans les âmes justes, in-8°, 293 p., thèse de la faculté de Théologie d'Angers.
6. André Godard, Le Verbe fait Homme, in-12, 294 pages. Perrin, Paris, 15 fr.
7. Dom Paul Renaudin, O. S. B., Assimptio Beatæ Virginis mariae, in-8°, 184 pages. Marietti, Turin, 12 lires italiennes.
8. Cardinal Lépicier, O.S.M., Saint Joseph époux de la Tr. S. V., in-8° couronne, 328 pages. Lethielleux, Paris, 20 fr.
9. E. Neveut, C. M., Du mérite de convenance, 29 pages, tiré à part du Divus Thomas Plac.
10. Jos. Lahitton, Thealagiæ dogmaticae theses, Tomes III et IV. Beauchêne, Paris. Les quatre volumes 100 fr., franco 110 fr.

Le plus souvent une chronique de dogme en est réduite à

manquer presque totalement d'unité. Qu'elle nous conduise d'un simple recueil de tableaux synoptiques à une réédition de sermons sur la vie future ou des dons du Saint-Esprit chez Jean de Saint-Thomas à l'ecclésiologie des Orientaux, ou du Mystère du Christ à l'influence des astres d'après saint Thomas, c'est d'ordinaire à travers les ouvrages les plus divers qu'elle nous promène, et si l'on peut dire, par monts et cascades. Aujourd'hui, par une heureuse exception, la plupart des ouvrages dont il nous faut rendre compte portent sur les mystères les plus fondamentaux du christianisme. Ils se rapprochent tout naturellement, se complètent mutuellement, si même il ne leur arrive de se compénétrer plus d'une fois. Nous grouperons dans la première et principale partie de cette chronique tous ceux qui étudient ou dans sa totalité, ou dans l'une ou l'autre de ses parties, ce que l'un de ces auteurs appelle « l'élément transcendant et divin de la religion catholique ». Une seconde partie s'occupera de quelques livres d'intérêt plus secondaire ou de moindre importance et qui pourtant méritent plus et mieux qu'une petite note bibliographique aux approches de la couverture.

I

1. Dom Vonier, persuadé que notre époque se préoccupe de façon trop exclusive de scruter la part de l'homme dans le christianisme et la vie chrétienne a voulu, dans un livre essentiellement doctrinal et pourtant plein de conséquences pratiques pour quiconque ne se contente pas d'une trop rapide lecture, décrire la part de Dieu dans ce qu'il appelle la nouvelle et définitive alliance. Le reste peut changer, comme changent les hommes, et leurs goûts et leurs modes. Il veut, lui, nous faire connaître les éléments permanents et les seuls éléments permanents du catholicisme. Si le livre est bien compris, l'esprit et le cœur du croyant se trouveront établis dans un sentiment d'optimisme et de fierté comme il convient à des fils qui sont entrés dans les splendeurs du royaume du Père et vivent dans l'opulence. Le livre, dogmatique surtout, est dirigé contre le modernisme latent dont est plus ou moins empreint, nous dit l'auteur peut-être un peu sévère, le sentimentalisme sous toutes ses formes. Le livre, et les notes de son traducteur français me paraissent en-

clins à trop étendre les dépendances du modernisme et facilement logeraient à son enseigne quiconque, même sans diminuer le dogme vise par sa façon de l'expliquer et de le présenter, à l'harmoniser davantage avec les tendances intellectuelles et morales des hommes de notre temps. Le « théo-centrisme », dont ils se font gloire engendrerait facilement la phobie de l'humanisme. Dom Vonier s'indigue d'avoir lu quelque part que si Jésus vivait de nos jours, il se ferait maître d'école. On peut le penser pourtant sans être moderniste ou minimiste, et la formule peut ne pas prétendre à exprimer toutes les richesses de l'Incarnation. A vrai dire Jésus a bien été quelque peu maître d'école et il l'a été de façon si nouvelle et si peu voilée que des maîtres d'école de son temps — déjà ! — ont été ses plus perfides ennemis.

Nous n'analyserons pas l'ouvrage et ses vingt-trois chapitres, dont chacun fournit le thème d'une très substantielle et très personnelle lecture spirituelle. Il nous y parle en détail des principaux éléments constitutifs, des principaux mystères du christianisme, et aussi, sans jamais nommer personne, mais en ne s'en prenant qu'aux tendances ou aux doctrines, des déviations auxquelles a donné lieu la manière plus ou moins défectueuse de les comprendre. Quelques remarques seulement, qui nous sont suggérées par l'un ou l'autre de ses chapitres. Le chapitre XVe me paraît exagérer la portée des enseignements et définitions du Concile de Trente sur la justification. Est-il exact qu'il enseigne et définisse que l'homme ne peut pas sans une révélation spéciale de Dieu avoir une réelle certitude d'être en état de grâce ? Dans le ch. XIIe et les canons XVe et XVe de la session VIe consacrée à la justification à laquelle il est fait allusion p. 173, il est question de certitude de foi, non de certitude humaine, de prédestination et non d'état de grâce. — Le chapitre XVIIe de l'ouvrage ne plaira pas aux ascéticistes, et ceci n'est pas un reproche. Félicitons-le aussi de sa distinction entre formalisme et pharisaïsme, et de sa volonté clairement affirmée de ne pas confondre vie chrétienne et communion fréquente. Ses confrères, spécialistes en liturgie, goûteront-ils sa prétention à justifier l'usage ancien déjà de chanter la messe devant le Saint-Sacrement exposé, à certaines grandes solennités ?

C'est le livre d'un homme qui pense et fait penser. C'est un

livre de doctrine et non de polémique. C'est d'ailleurs ce que l'auteur annonce dès les premières lignes de son avant-propos. « Exposer le catholicisme d'une façon pratiquement autonome, c'est-à-dire en considérant simplement ses traits essentiels et caractéristiques, sans s'occuper des erreurs. » Le traducteur amorcerait plus volontiers la discussion par les notes qu'il insère au bas des pages, et qui sont souvent des citations d'auteurs faciles à reconnaître bien qu'ils ne soient pas nommés.

2. Le premier des dons que l'auteur de l'Eternelle alliance inscrit en tête de son inventaire des richesses permanentes du Christianisme(c'est l'Incarnation, parce qu'il contient déjà tous les autres qui ne seront que le déroulement des conséquences et des effets de ce grand acte. Parmi les ouvrages qui, pour notre chronique, développeront et approfondiront l'inventaire de Dom Vonier, li n'en est pas qui soit spécialement consacré à l'Incarnation, mais deux la touchent de près : *Le surnaturel en nous* de M. Verrièle étudie ce qui la précède et la conditionne, à moins qu'il ne soit conditionné par elle. *La Rédemption* de M. Richard l'étudie dans ce qui la suit immédiatement, si ce n'est même dans un de ses points de vue.

L'ouvrage de M. Verrièle paraît tout d'abord n'être qu'un petit et mince volume, mais il est à qui le regarde de près d'une richesse et d'une densité qui le mettent bien au-dessus de plus grand ou de plus gros. C'est un exposé complet de toute la doctrine du péché originel et de tout ce qui l'a précédé dans l'ordre surnaturel créé : élévation, justice originelle, dons gratuits : les préliminaires et la préparation de la définitive alliance, pourrait dire Dom Vonier. L'auteur nous expose en somme la grande synthèse thomiste, mais elle est d'un thomisme élargi, amendé, si l'on veut bien supporter pareille expression, et rendu plus compréhensif. L'auteur n'écarte pas de sa construction, telle ou telle vue juste, qui lui paraît nécessaire pour compléter S. Thomas, vînt-elle de Scot ou des Augustiniens. De sa synthèse les lignes principales sont thomistes, avec pour des détails même importants, des emprunts à l'école franciscaine et à un augustinisme atténué d'ailleurs et très mitigé. Et ces emprunts à l'augustinisme sont réduits à de justes proportions et rendus acceptables précisément par ce qui nous est dit de l'unité du plan divin voulu dès le début dans son entier, mais réalisable

en deux étapes séparées par une chute escomptée dès le principe quoi que tout à fait libre. Cette idée me paraît la plus personnelle de l'auteur et la plus importante du livre. C'est elle qui guérit l'augustinisme de ses outrances, c'est elle aussi qui rend possible l'heureuse synthèse de Scot et de S. Thomas, sur la fameuse question du motif de l'Incarnation. C'est elle encore qui permet à l'auteur de déduire d'utiles conclusions pour la solution des controverses actuelles sur la mystique ou sur l'apologétique de l'immanence. A retenir aussi (p. 207) sa notion très compréhensive du péché originel impliquant « privation de la grâce originelle, perte des dons prénaturels qui l'accompagnaient, et de façon tout à fait probable privation des secours divins à obtenir sans cesse par la prière dans un ordre de nature ». Cette petite finale joue un rôle important dans tout l'ensemble des explications. Elle est avec l'idée de l'unité de plan la clef de toutes les tentatives de rajeunissement de la synthèse doctrinale.

Bien que M. Verriële soit, et à juste titre, très préoccupé d'exposer sa doctrine en fonction des mentalités contemporaines, et ne perde jamais de vue le côté humain de la foi et de la vie chrétiennes, je ne crois pas que même Dom Vonier puisse lui reprocher de diminuer la part de Dieu. Pour s'en convaincre, qu'on lise entre autres ses belles pages sur la grâce incréée et l'habitation du Saint-Esprit en nous, et l'on verra que l'humanisme de l'un n'est pas incompatible avec un théocentrisme tout aussi riche que celui de l'autre, quoique moins exclusif.

3. Je doute beaucoup que le livre de M. Richard sur la Rédemption plaise autant à notre rigide bénédictin d'Angleterre.

Une petite ligne de Dom Vonier contre ceux qui refusent d'admettre que la Rédemption soit une réparation offerte par Jésus aux droits de Dieu offensé par le péché, paraîtrait facilement sinon viser le livre de M. Richard, du moins l'atteindre surtout à ceux qui le liraient à travers deux articles parus en 1923 dans les Recherches de Science religieuse. Pour mon compte, je pense que le reproche de vouloir trop humaniser la Rédemption vise ailleurs, surtout Protestants et modernistes, et j'aime à croire que Dom Vonier souscrirait à plus d'une page de M. Richard sur la Résurrection et son rôle dans la Rédemption. Il y trouverait un écho de ce qu'il dit lui-même de la Résurrection élément essentiel de la nouvelle alliance.

Les deux livres de M. Verrièle et de M. Richard se ressemblent et se complètent. Vus du dehors, ils se ressemblent comme deux numéros d'une même collection. Ils se ressemblent dans leurs auteurs, des professeurs de dogme qui donnent au public le résultat d'un enseignement déjà long. Ils ont même richesse d'information, ils sont tous les deux très personnels ; ils ont même désir d'allier à un enseignement très doctrinal de réelles préoccupations d'actualité. Ils se complètent, comme se complètent la chute et le relèvement, le mal et sa réparation. Il ne faudrait pourtant pas exagérer les ressemblances, elles ont des limites. La méthode de M. Verrièle est plus analytique, comme aussi se présentent de façon plus fragmentaire et plus morcelée ses multiples renseignements documentaires. M. Richard se complaît davantage dans la synthèse, aime à voir davantage de haut et présente sa documentation de façon plus massive. Il procède volontiers par grandes lignes. Leurs préoccupations d'actualité se présentent aussi sous des jours assez différents. Les préoccupations de M. Verrièle, d'ordre apologétique, suivent l'exposé doctrinal. Il expose d'abord la doctrine, en montre les ressources que fournit son exposé pour l'apologétique actuelle. M. Richard expose déjà sa doctrine en fonction d'objections que l'on fait, à ce que l'on prend à tort ou à raison pour la doctrine catholique. L'exposé doctrinal de M. Verrièle influe sur ses idées d'apologétique positive. L'apologétique défensive de M. Richard dirige au moins, si même elle ne commande, la doctrine qu'il expose. S'il est vrai que les deux livres se complètent, il ne faudrait pas trop serrer la formule et vouloir en faire sortir ce qui ne s'y trouve pas. Ils se complètent par les grandes lignes, et peut-être même plus qu'il n'y paraît tout d'abord pour certains détails, pas assez pour d'autres. De l'idée personnelle de M. Verrièle sur l'unité du plan divin, M. Richard me paraît ne pas avoir tiré tout le parti possible en faveur de ses idées sur la Rédemption mystère d'unité spirituelle, et mystère d'amour englobant la justice et ne la combattant pas. Le *in naturalibus vulneratus* de M. Verrièle, et aussi son idée de l'immunité d'ignorance et de concupiscence en Adam n'ont pas de correspondant chez M. Richard. Sur la discussion toujours ouverte du motif formel de l'Incarnation, deux notes de M. Richard qui se trouvent à la fin de deux chapitres, montrent qu'il ne continue pas M. Verrièle. A la différence de M. Ver-

rièle qui ne sépare guère l'histoire des doctrines et l'exposé doctrinal, M. Richard a deux parties très distinctes : l'histoire de la Rédemption qui occupe les deux tiers du volume et la synthèse doctrinale qui remplit le reste.

Cette deuxième partie attirera surtout l'attention et suscitera peut-être la contradiction. Deux idées la commandent : *a*) La Rédemption, extension à toute l'humanité de la grâce et de la satisfaction de Notre-Seigneur est un mystère d'unité spirituelle. Elle est aussi et surtout un mystère d'amour. *b*) L'amour pousse les personnes divines à décréter l'Incarnation rédemptrice. L'amour pousse le Verbe à s'incarner, à satisfaire en vivant et prêchant l'amour, en mettant l'homme à même de satisfaire lui aussi par son union avec Jésus. Et cet amour est aussi justice, parce qu'il a pour objet les exigences de l'ordre divin. Amour et justice, par la Rédemption, se compénètrent en Dieu plutôt qu'ils ne s'opposent. Que la Rédemption soit, suivant la formule reçue, satisfaction et même satisfaction vicaire, M. Richard l'affirme et l'explique (p. 207). Tout ce qu'a fait Jésus dans sa vie d'homme, il l'a fait à la gloire du Père. Il a satisfait parfaitement, mais le comble de la satisfaction, de la réparation du péché, c'est de faire servir les conséquences du péché, la souffrance et la mort, à la réparation du péché, c'est de faire triompher l'amour dans le moment même « où le péché consomme sur lui sa malice. Jésus a satisfait, il a glorifié Dieu pour le glorifier, mais il l'a fait pour nous, à notre place, en ce sens qu'il a fait ce que nous ne pouvions pas faire, non pour nous dispenser de le faire, mais pour que incorporés à lui par ses grâces, nous le fassions en lui et par lui ». Dans la satisfaction telle que l'explique M. Richard, le point de vue pénal compénètre le point de vue moral et ne s'y surajoute pas du dehors. Jésus satisfait parce qu'il aime et glorifie, mais en aimant et glorifiant il souffre comme le péché l'exige. Qu'on ne perde pas de vue pour le comprendre les enseignements qui précédaient (p. 164-167). La peine infligée par Dieu n'est pas infligée du dehors. Elle est la revanche de l'ordre détruit par le péché. Elle est en ceci que le désordre voulu, le péché, devient le désordre senti et donc douloureux, la peine. L'accomplissement de la loi morale, élément moral de la satisfaction, a un caractère douloureux, élément pénal. Il n'était pas nécessaire que Jésus mourût (ni même souffrît ?) pour satisfaire. Il a pourtant

souffert et il est mort. Et il en résulte que l'homme pécheur, impuissant jusque-là à satisfaire par la pratique douloureuse de la loi morale et de la vie d'amour, est devenu apte à satisfaire désormais. Jésus qui ne peut accepter par l'Incarnation la concupiscence déréglée, conséquence pour nous du péché, accepte les autres suites du péché, la souffrance et la mort, et par cette acceptation volontaire satisfait au double point de vue moral et pénal, et nous entraîne à sa suite dans la satisfaction, satisfaction du corps avec et par la satisfaction du chef. Si j'ai bien saisi la pensée du livre, la satisfaction pénale exagérée par des théologiens protestants, et même par des écrivains catholiques, passe tout à fait au second plan, sans pourtant disparaître entièrement. Deux phrases d'un article de M. Richard (R. Sc. R. 1923) et qui ont disparu dans le volume d'aujourd'hui me paraissent ne plus pouvoir résumer l'essentiel du livre de la Rédemption : « La justice de Dieu n'est pas une justice qui punit. Il faut écarter de Dieu toute idée de justice vindicative. » Pour avoir la vraie pensée de l'auteur, il faudrait je crois dire maintenant avec plus de réserve et de précision : Il faut écarter de Dieu toute idée de justice *purement* vindicative. La justice de Dieu n'est pas une justice qui ne punit *que pour punir.* Je n'ai pas trouvé ces deux formules sous sa plume, mais elles me paraissent résumer les idées qu'il développe. On pourra les discuter. Je crois pourtant que les explications de M. Richard conservent tout l'essentiel du dogme de la satisfaction vicaire, tout ce qui n'a pas changé dans la tradition, tout ce qui se retrouve au fond des explications divergentes et successivement plus ou moins traditionnelles qui se sont succédé au cours des âges.

4. Du don de l'Incarnation-Rédemption résultent la grâce et le corps mystique, éléments perpétuels eux aussi de l'éternelle alliance, comme l'affirme Dom Vonier (p. 41 et 63).

Le Corps mystique, prolongement de la personne et de la vie du Christ est très étudié à notre époque, comme tout ce qui se rapporte à l'action et aux dons du Saint-Esprit, comme aussi tout ce qui dans l'ordre surnaturel rappelle et dépasse la fameuse solidarité, dont on a tant parlé. Sur le corps mystique, la R. A. a signalé jadis (juillet 1930) l'ouvrage capital de M. Anger. Les deux volumes in-8° du R. P. Mersch et qui représentent près de mille pages, la moitié plus que l'étude de M. Anger, n'en sont

pas une reprise. L'ouvrage que nous avons à présenter aujourd'hui n'est pas un exposé doctrinal bien qu'il nous donne beaucoup de doctrine. C'est une étude de théologie historique, c'est l'histoire de la révélation progressive d'abord, et ensuite du développement de la doctrine du corps mystique. Cette doctrine est étudiée dans la Sainte Ecriture, puis chez les Pères Grecs et Latins et chez les principaux scholastiques des XIIIe et XVIIe siècles surtout. Tous les organes de la tradition n'ont pas été utilisés. Il n'est presque rien dit des recueils conciliaires, ni des livres liturgiques pourtant si riches, ni même, sauf rares exceptions des auteurs ascétiques et mystiques. Même pour les Pères et théologiens, l'auteur ne veut s'arrêter qu'aux principaux. Son ouvrage est plein de citations toujours traduites en français et donc accessibles au grand public. Il n'est pas qu'un recueil de citations, ni même principalement un recueil de citations. Surtout pour ceux des Pères et théologiens qu'il cite le plus volontiers et le plus longuement, S. Jean Chrysostome, S. Augustin, S. Cyrille d'Alexandrie, S. Bonaventure et S. Thomas, l'auteur met en relief les idées maîtresses dont il explique la genèse et l'influence. Pour les théologiens comme pour les Pères, il indique à propos de quelles question, et pour les scholastiques dans quelle partie de leur somme est étudié ce qu'ils nous disent du corps mystique : Eglise, Incarnation, Sacrements, Baptême, Eucharistie, Grâce du Christ. L'auteur ne se contente pas de rapporter et d'expliquer, il compare et même apprécie. Sur Bérulle, Condren, Olier, il a quelques pages qui développent, complètent, et accentuent, si même elles ne contredisent un peu, ce que dans son histoire de la spiritualité chrétienne, M. Pourrat nous a dit du pessimisme augustinien de cette école française. Le XIXe siècle est à peine abordé, non que la matière fasse défaut, mais nous sommes encore trop près et le R. P. craint de ne pas rendre suffisamment justice à chacun. Parlant du XIXe s. l'auteur nous dit : « Plus qu'autrefois on étudie les Saints Livres et les Pères non seulement pour y trouver argument en faveur d'une thèse, mais simplement pour savoir leur pensée et leur conception du Christianisme. » (II, p. 322.) C'est un éloge qu'il a voulu faire de son siècle. Les deux volumes montrent que personnellement il le mérite.

C'est un livre qui restera, même s'il en suscite qui le puissent dépasser.

5. Le Saint-Esprit, l'Esprit de Jésus qui vit dans l'Eglise et dans chacune des âmes justes, qui seul explique le corps mystique est lui aussi une des incomparables richesses que renferme le trésor permanent de l'Eternelle Alliance, il est lui aussi, une des propriétés essentielles du christianisme. C'est à faire comprendre ce trésor qu'est consacrée la thèse de M. l'abbé Retailleau, soutenue pour le doctorat en théologie à l'Université catholique d'Angers. Pour donner une idée juste de son objet, il suffit d'en reproduire le titre : *la Sainte Trinité dans les âmes justes*, et d'ajouter que l'auteur avant de donner sa réponse personnelle, a voulu faire longuement l'histoire de toutes les controverses sur la question. Elle se trouve être l'une des plus difficiles de toute la dogmatique, et conséquemment l'une des plus discutées même au sein du thomisme.

Pour tout ce qui est de l'extérieur, le volume se présente assez mal. Papier, impression, disposition des titres et sous-titres, rien n'est pour flatter l'œil. Les fautes d'impression, sinon les erreurs de détail et les fautes d'orthographe pullulent. Dans l'exemplaire mis à ma disposition, plusieurs sont corrigées à la main, mais pas toutes. L'ouvrage est bien loin d'être une bonne réclame pour son imprimeur, qui, par modestie, ne livre pas son nom. La lecture et l'intelligence du texte qui déjà, vu la matière, demandaient un effort sérieux en sont rendues plus difficiles encore. Le style et la marche de la phrase qui sont le plus souvent d'un compte-rendu d'argumentation, ne peuvent dédommager de toutes ces imperfections. Après une longue introduction, qui en plus de quarante pages pose très savamment, très philosophiquement et moins clairement la question, la thèse elle-même se présente en deux parties. La première partie, cent-cinquante pages à peine s'intitule partie *négative* ou d'élimination progressive. Après une histoire des discussions du XIIe au XXe siècle, et qui me semble quelque peu confuse, l'auteur réfute les doctrines qu'il juge fausses. Il les ramène à trois groupes : la Sainte Trinité présente à titre de cause formelle ou quasi-formelle de sainteté : (disciples immédiats de P. Lombard, école de Cologne au XVIe siècle et de nos jours, P. de la Taille et R. Galtier). La Sainte Trinité présente à titre exclusif de cause efficiente (Vasquez) ou de cause finale objective de sainteté (Suarez). Enfin la doctrine de Jean de saint Thomas, rajeunie de nos jours surtout par le R.P. Gardeil. Dans

la deuxième partie, la partie dite *positive*, 100 pages environ, l'auteur propose et justifie sa doctrine personnelle. Elle me paraît un essai de fusion de ce que l'on appelle les deux points de vue ontolgique et psychologique, ou si l'on préfère objectif et subjectif. En voici la formule : tout à la fois la Sainte Trinité devient substantiellement présente dans l'âme juste par une nouvelle présence substantielle de la divinité en y accomplissant l'œuvre de justification et de déification, et en même temps, elle y habite en se proposant à l'âme comme objet de connaissance et d'amour.

Cette synthèse personnelle, après l'avoir appuyée de témoignages de l'Ecriture et des Pères, et de l'autorité de discussions théologiques, l'auteur, en termes d'ailleurs assez maladroitement choisis, l'a qualifiée de « nullement doctrinale et toute disciplinaire » « *toute disciplinaire* », veut-il insinuer par là qu'elle est celle de son maître, de son chef de thèse le R. P. Larrivé, O. P. et que toute son ambition a été de s'en montrer le disciple, « *nullement magistral* » pourrait faire dire aussi, que simple essai d'un disciple « de vingt-six printemps » elle ne saurait être un coup de maître. « Longue et difficile étude », dit l'auteur en finissant. Le lecteur ne peut que ratifier. En deux pages de son volume (p. 75-76), sur le surnaturel, M. Verriéle nous conduit moins longuement et moins péniblement à des conclusions qui me paraissent toutes proches de celles de cette thèse : l'union de la grâce doit être fondamentalement d'ordre métaphysique, et de façon complémentaire d'ordre psychologique.

6. Le récent volume de M. André Godard traite lui aussi, mais à sa façon, des mystères fondamentaux de l'Eternelle alliance, puisqu'il s'intitule le *Verbe fait homme*. André Godard n'est pas un inconnu pour les lecteurs de la *Revue Apologétique*. Il y a peu d'années (tome 42, p. 557), un de nos chroniqueurs, à propos d'un de ses livres, disait que « ses élucubrations trouveraient vraisemblablement des lecteurs », mais il ajoutait ou à peu près, que les nôtres étaient trop exigeants pour le goûter. Le Verbe fait Homme ne saurait infirmer ce jugement. Ce n'est ni une vie de Notre Seigneur, ni un traité de l'Incarnation, ni même une démonstration de la divinité du christianisme, De l'un et de l'autre, l'ouvrage a quelque chose, mais ces éléments de doctrine, d'histoire et d'apologétique se trouvent perdus au milieu de considé-

rations personnelles presque toujours intéressantes, souvent contestables, et plus d'une fois totalement fausses. On peut s'intéresser à ce qui est dit du scientisme et du rationalisme contemporains, de la pluralité des mondes habités, de l'hyperphysique. On peut le suivre ou ne pas le suivre dans sa critique du chemin de la Croix, dans la préférence personnelle qu'il accorde à la crémation sur l'inhumation du point de vue purement spéculatif évidemment, dans sa sévère appréciation du thomisme, dans sa manière très large, un peu trop, de comprendre l'inspiration scripturaire, dans sa réhabilitation toute relative de Pilate et de son lavement de mains. (Jadis, en 1914, sa réhabilitation relative aussi de Robespierre, m'avait plu davantage). On peut partager ou ne pas partager, surtout ne pas partager son pessimisme outré pour le présent et son mystique espoir d'un règne terminal du Saint Esprit. Un croyant, si aventureux qu'il puisse être ne le saurait suivre, ni dans sa critique de l'idée d'un être infiniment parfait, ni dans sa foi à l'existence pour le Verbe d'un corps glorieux préexistant à la création du monde. Quand on prend avec la foi de pareilles libertés, on a le devoir de la réserve et du respect à l'égard de ceux qui tout aussi instruits, tout aussi désireux du bien de l'Eglise, ne partagent toutes ses vues sur le Saint Suaire, sur l'Apostolat de Lazare et de ses sœurs dans la Gaule Narbonnaise, sur les prophéties des Papes et n'ont pas sa foi au messianisme universel des Primitifs, et n'interprètent pas comme lui la prophétie de l'Alma. Bien que, sans aucun doute, ses intentions soient bonnes, bien que son livre renferme de belles pages et que sa lecture ait fait du bien, ne fût-ce que par l'ardeur de néophyte qu'il dégage, il n'est pas un guide suffisamment sûr pour étudier avec profit le Verbe fait homme. Sa lecture peut être utile à ceux qui mieux instruits que lui de leur foi, voient où il faut s'arrêter. Pour les autres, il risquerait d'être un mauvais maître. Et il n'en faut pas dans l'étude des mystères fondamentaux du christianisme.

II

Les ouvrages dont il reste à parler ne sont pas étrangers à ces mystères fondamentaux, ils n'y touchent pourtant que de plus loin, et c'est la raison qui nous les a fait réserver pour cette seconde partie.

7. — Le premier est d'un confrère de Dom Vonier, Dom Paul Renaudin. Depuis plus d'un quart de siècle, il s'est fait l'avocat non pas de l'Assomption de Marie qui n'est pas en question, mais de ce qu'il appelle sa définibilité, c'est-à-dire de la transformation par l'Eglise en un véritable dogme de foi de cette croyance universellement répandue. Le nouvel ouvrage, en latin cette fois, ne manquera pas d'intéresser, tant par le nombre et l'importance des documents qu'il fournit, que par les aveux ou concessions qu'il renferme et par le raisonnement d'apparence très serré sur lequel il appuie sa conclusion.

Les documents, la première et la plus considérable partie du livre, donnent une longue série de textes, grecs, latins et français du ve au xxe siècle. Ils sont en faveur, non pas tous de la définibilité, mais au moins du fait même de l'Assomption.

Le raisonnement qui occupe les derniers chapitres se ramène en somme à un dilemme en trois termes. Deux sont exclus par ce que j'ai déjà nommés les aveux ou concessions de l'auteur. Le troisième terme s'impose donc, et il conduit d'après lui à la définibilité.

Le point de départ du dilemne, c'est un fait à expliquer, le fait qui ressort, dit-on, de toute l'enquête historique : « Privilegium Assumptionis... authentice et inerranter docet Ecclesia. » (p. 154).

Trois explications possibles et seules possibles de cette certitude que possède et qu'affirme l'Eglise : ou bien histoire, ou bien révélation virtuelle, ou bien révélation explicite conservée par une tradition divino-apostolique. C'est la majeure du dilemne. Or, dit la Mineure, les deux premières explications sont à rejeter, donc il ne reste que la troisième. Les deux premières sont à rejeter. L'Histoire, connaissance humaine, même appuyée par la théologie, ne donne pas, et même ne peut donner en cette matière plus que des probabilités (p. 152-153). La révélation virtuelle ne fait pas mieux. La certitude de l'Eglise ne peut venir de la connexion nécessaire du privilège de l'Assomption avec d'autres dogmes de foi : deficit nexus necessarius, et consequenter non pertinet ad revelationem virtualem (p. 150). Si pour mon compte j'avais à me faire l'avocat de la définibilité, je ne lâcherais pas ainsi la révélation virtuelle. Si contestable que soit le terrain, c'est peut-être par là que se fera le passage décisif, si jamais il

se fait. Qui dit virtuel, implique une certaine élasticité, une certaine possibilité d'extension, dont on ne voit pas d'avance bien nettement les limites précises. Le virtuel nié aujourd'hui peut être soupçonné demain, entrevue après, discerné plus tard, et enfin plus tard encore apparaître suffisamment lumineux pour amener une intervention de l'autorité compétente. Je crains qu'en lâchant la révélation virtuelle, le R. P. n'ait abandonné l'un des meilleurs atouts de son jeu.

L'histoire ainsi écartée et la révélation virtuelle reste et s'impose si le dilemne est bien fondé la troisième explication : nullus alius fons existit, nisi depositum revelatum, seu traditio divina apostolica et quidem explicita (p. 154). Et s'il en est ainsi, l'Eglise peut évidemment définir le privilège comme révélé, en d'autres termes en faire un dogme de foi. C. Q. F. D.

Je ne soutiens pas la thèse opposée, ce que je viens de dire de la révélation virtuelle suffit à le montrer, mais j'apprécie l'argument et je crains bien que dans le camp opposé, on ne retienne surtout les deux aveux : ni l'histoire ni la révélation virtuelle ne poussent à la définibilité. Et puis pour le reste, pour ce que conserve le R. P., ne pourrait-on pas épiloguer tout d'abord sur la façon dont est présenté le fait à expliquer ? Privilegium Assomptionis inerranter et anthentice docet Ecclesia. La longue enquête dont ces sept mots latins paraissent le résultat, pourrait bien ne pas porter si loin. Beaucoup parlent de pieuse croyance, et pour la négation de proposition téméraire, impie, suspecte, dangereuse, etc..., Benoit XIV, qui traite en des termes durs et blessants, les négateurs de l'Assomption, évite si l'on s'en rapporte aux citations du R. P. lui-même, des termes théologiques dont il connaît pourtant l'exacte portée, trop peut-être pour vouloir s'en servir (p. 143). « At si non fidei articulus sed tantum pia et probabilis opinio est, numquid licuerit eam amplecti vel aspernari ? minime vero : qui hanc inter christianos blateraret non modo impius et blasphemus, sed etiam stultus et omnino mentis expers haberetur. » Quatre gros mots qui ne valent pas au point de vue théologique un tout petit hereticus vel in fide erroneus. De la conclusion de l'enquête historique au début de la discussion doctrinale, il pourrait bien y avoir (p. 143 à 144), un tout petit glissement dont il est facile de ne pas s'apercevoir et qui n'en est que plus dangereux.

Et puis, et ce sera ma dernière remarque, la majeure elle-même avec ses trois termes, épuise-t-elle toute la série des explications possibles du fait dont il s'agit : histoire, révélation virtuelle, révélation explicite conservée par tradition apostolique. Pourquoi ne pas ajouter un quatrième terme révélation privée ? De pareilles révélations ne suffisent-elles pas à expliquer de pieuses croyances, des dévotions et aussi des fêtes liturgiques autorisées, voire même imposées par l'Eglise ? Et pourtant, dans le cas, les théologiens sont d'accord pour dire qu'il n'y aurait pas lieu à définir comme de foi des vérités ou croyances ainsi connues.

En somme, aujourd'hui comme avant le nouveau plaidoyer de Dom Paul Renaudin, l'on peut continuer de dire : adhuc sub judice lis est. L'Eglise seule, parce que seule gardienne infaillible de la Foi peut dirimer la controverse. D'avance je m'en rapporte pleinement à sa sagesse. Libre aux avocats pour et contre de continuer leurs passes d'armes. Dom Renaudin me pardonnera d'avoir entamé cette discussion, dont il n'avait nul besoin et qui ne lui sera d'aucune utilité. Dans toutes ces remarques, qu'il daigne seulement voir la preuve que son livre et sa thèse ont su vivement m'intéresser.

8. — Après la Sainte Vierge, saint Joseph, le cardinal Lepicier vient de lui consacrer tout un important volume, et non pour plaider, mais pour exposer. La plupart de nos lecteurs connaissent, autrement que par des chroniques déjà anciennes de la *Revue Apologétique* le cours de théologie rédigé en latin il y a une vingtaine d'années, par le R. P. Alexis Lepicier, professeur au séminaire romain de la Propagande. Un des volumes était tout entier consacré à saint Joseph. L'ouvrage, un peu moins volumineux qui se présente aujourd'hui, n'en est pas une simple traduction française. C'en est une adaptation à l'usage du public français d'une certaine culture. Ce n'est pas une vie, mais plutôt une théologie de saint Joseph. Trois parties : a) Saint Joseph dans ses rapports avec Dieu, en six chapitres. Place et rôle de saint Joseph dans l'Incarnation ; b) Perfection et sainteté de saint Joseph en huit chapitres. Personne, sainteté, vertus, douleurs, travaux, mort et résurrection. C'est la partie la plus historique et qui pourtant reste encore toute pleine de théologie ; c) Saint Joseph, dans ses rapports avec l'Eglise, en deux chapitres : Patronage et culte de Saint Joseph. Dans ce beau volume assez

dense, très dense même par comparaison, reçoivent une réponse, toujours motivée, plus d'une fois il est vrai, par de simples raisons de convenance, grand nombre de questions que dans un autre « Saint Joseph », un autre de nos cardinaux n'avait pas abordées. Il en est pourtant, concernant le saint époux de Marie, que l'on a vues posées et savamment discutées, il y a moins de dix ans dans une de nos revues françaises les plus lues du clergé, et dont avec raison d'ailleurs, n'a voulu parler ni l'un ni l'autre des deux éminents auteurs.

Comme aux dernières pages du Corps mystique du P. Mersch, et de la Sainte Trinité de l'abbé Rétailleau, une table des matières bien détaillée et bien méthodique permet de retrouver rapidement et facilement les renseignements dont peuvent avoir besoin catéchistes, prédicateurs et pieux lecteurs. Les uns et les autres sauront gré à l'auteur d'avoir employé les rares moments de loisir que lui laissent ses hautes fonctions à leur préparer ce bon instrument de travail et d'édification.

9. — Résultat de patientes recherches et modèle de travail personnel, plutôt qu'instrument de travail pour autrui, la petite brochure de M. Neveut sur le mérite de convenance ou comme on dit de congruo. Deux parties :

1. Son existence chez le juste, le croyant pécheur et l'infidèle. On ne peut nier son existence, si l'on n'exagère pas sa portée. C'est ce qui ressort de l'Écriture, des Pères, des Scholastiques et même des discussions du Concile de Trente à sa VI[e] session,

2. Son objet, ou son étendue. On ne peut mériter même de congruo, la première grâce actuelle en vue de la justification. Mais on peut, partant de cette première grâce mériter de congruo les dispositions qui préparent la justification : mérite médiat, imparfait et faillible quand il s'agit de la préparation éloignée, mérite qui peut même être infaillible quand il s'agit de la dernière disposition prochaine à la grâce sanctifiante ou à la grâce infuse de foi dans le Baptême valide et infructueux.

Dans chacune des deux parties, ce qui intéressera plus que les conclusions elles-mêmes, c'est le choix et la discussion des textes qui les justifient.

10. — Il n'est pas possible de dire la même chose des deux derniers volumes du Cours de théologie de M. Lahitton. Nos lec-

teurs se rappellent sans doute les réserves sérieuses que à l'occasion de ses deux premiers volumes nous avons dû faire sur la méthode et certaines tendances de l'ouvrage (mai 1932). Les deux derniers tomes n'apportent aucune raison d'atténuer ce que d'aucuns ont pu trouver sévère. J'ajouterai même que le IV[e] volume sur les sacrements met davantage en relief les insuffisances et les inconvénients de la méthode.

Ce n'est pas à dire que ces deux volumes ne m'aient en rien satisfait. Un premier coup d'œil sur la table des matières m'a fourni une première satisfaction. C'est avec joie que j'ai vu le traité de l'Incarnation suivi de deux autres que l'on ne trouve pas toujours dans les manuels : l'un de *Maria matri Dei*, l'autre *de Ecclesia sponsa Christi.* Un traité vraiment dogmatique et non plus seulement apologétique de l'Eglise est tout à fait à sa place après la Rédemption. Une des thèses de ce traité est consacrée à l'objet direct et indirect de l'infaillibilité que j'avais regretté jadis de ne pas trouver dans la dogmatique générale. Mieux vaut tard que jamais, dans le premier volume elle eût été mieux à sa place. Les traités de la Grâce et des Fins dernières occupent la deuxième moitié du volume. L'auteur semble avoir bien fait de réserver toute sa dogmatique sacramentaire pour en faire l'objet, unique et homogène, de tout le dernier volume.. Le cadre et l'ordre des traités méritent plus d'éloges que les thèses même qui les remplissent. L'auteur, qui reste objectif et au-dessus des partis daus la querelle des Thomistes et Molinistes, me paraît en revanche bien sévère sur la nécessité de la grâce actuelle. Dans la théologie des sacrements il s'inspire beaucoup du P. Billot sans toujours le suivre jusqu'au bout. Il se sépare de lui, et ce n'est pas à mon avis pour marquer un progrès, en ce qui est de la causalité des sacrements, et de la matière des ordinations. Sa lecture m'a fait souvenir d'une scène qui se passait en 1905. Les deux acteurs sont morts. Seuls survivent quelques-uns des témoins, — quorum fui minimus. — Un ecclésiastique intelligent, malicieux, bien au courant des questions en ce temps-là si vivement discutées, sérieusement, sans rire, mais non sans en avoir envie, félicitait son vieux professeur d'Ecriture Sainte, d'enseigner encore en 1905 comme il l'avait fait en 1883, et de n'avoir changé pas un mot de son cours. Et il s'agissait d'introduction générale à l'Ecriture Sainte, et de livres, de l'Ancien Testament ! et en

1905 ! Les volumes de M. Lahitton, les derniers tout autant que les premiers me porteraient presque à croire que, en théologie, il veut, il ambitionnerait volontiers, mériter le compliment de n'avoir rien changé ni à la façon de poser les questions, ni à la manière d'y répondre. Pour ne pas abuser du mauvais genre qu'est l'ironie, je préfère laisser à d'autres le soin de le lui adresser sincèrement.

Il est un point pourtant qui ne mériterait ni le compliment que je ne veux faire, ni les réserves qu'il m'a fallu formuler pour tout le reste. C'est un petit hors-d'œuvre en neuf pages inséré à la fin du Sacrement de l'Ordre. *De vocatione sacerdotali libellus.*

Sur ce sujet, l'auteur des theses theologicae a donné déjà plusieurs éditions d'un livre qui fut jadis, ici, lors de sa première apparition sévèrement attaqué. Les dernières éditions sérieusement retouchées paraissent bien encore n'avoir pas encore complètement satisfait. Même si l'on n'a pas vu dans certaines de ses formules maladroitement provocantes plus qu'il n'y voulait mettre, et plus qu'un contexte scruté avec bienveillance sinon simplement sans idée préconçue n'eût permis d'y trouver, on ne peut refuser à l'auteur le juste témoignage d'avoir contribué à faire mettre au point une doctrine pour le moins très imprécise. Les neuf pages insérées dans les thèses théologiques, rédigées en latin, débarrassées de quantité de développements secondaires, et aussi des principales expressions qui firent d'abord scandale, pourraient bien nous fournir cette mise au point vers laquelle on marche depuis 1909, mise au point sur les divers sens du mot vocation, sur les conditions et les éléments essentiels de la vocation au sens propre, la vocation canonique, extérieure, certaine, conférant et conférant seule un droit à l'ordination ; mise au point sage, pondérée, sur le rôle utile, mais pas indispensable de l'attrait, sur les devoirs de ceux qui découvrent et cultivent les germes lointains de vocation ; sur la valeur de l'idonéité grandissante ; sur le rôle de l'évêque et de ceux qui le représentent, sur le rôle du directeur de conscience, sur le rôle enfin de l'aspirant lui-même qui se fait connaître, qui peut demander et accepter la vocation, qui doit la refuser si elle lui est indûment conférée. Ces neuf pages, petit hors-d'œuvre en somme dans le volumineux recueil des deux cents thèses principales suivies de quatorze supplémentaires (Pénitence et mariage) pourrait

fournir la matière d'un tract à part que l'on publierait séparé du cours. Soupçonnerait-on que tract et cours sont du même auteur ? Plus d'un qui ne seraient pas suffisamment avertis pourraient répondre non, et souscriraient au tract sans pour cela goûter le Cours.

Victor LENOIR,

Chronique biblique. — Ancien Testament

1. Paul Volz, *Jesaia II*, übersetzt und erklärt. Grand in-8° de xxxviii-310 pages. Leipzig, Deichert-Scholl, 1932. Prix : 14 Mk 20.
2. William Popper, *The Prophetic Poetry of Isaiah, ch. 1-37*, translated in Parallelism. In-8° de xvi-164 pages. Berkeley (California), University of California Press, 1932. Prix : 2 dollars 50.
3. J. Chaine, *Introduction à la lecture des Prophètes* (dans « Etudes Bibliques »). In-16 de 274 pages, avec 10 pl. Paris, Gabalda, 1932. Prix : 20 francs.
4. Louis Soubigou, *Dans la Beauté rayonnante des Psaumes*. Large in-16 de 327 pages. Paris, Lethielleux, 1932.
5. Béda Rigaux, *L'Antéchrist et l'Opposition au Royaume Messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament.* Grand in-8° de xvi-425 pages. Paris, Gabalda, 1932.
6. A. Vincent, *Le Judaïsme* (Bibliothèque catholique des Sciences religieuses). In-16 de 234 pages. Paris, Bloud et Gay, 1932.
7. Paul Szczygiel, *Das Buch Job*, übersetzt und erklärt. Grand in-8° de viii-258 pages (Die Heilige Schrift des Alten Testamentes). Bonn, Peter Hanstein, 1931. Prix : 9 Mk 20.
8. Tharcisius Paffrath, *Die Klagelieder* übersetzt und erklärt. Grand in-8° de 55 pages (même collection). Bonn, Peter Hanstein, 1932.
9. Edmund Kalt, *Das Buch Baruch*, übersetzt und erklärt. 31 pages. Même collection, même éditeur. Prix de ces deux derniers fascicules : 3 Mk 40.
10. Franc.-Xav. Kortleitner, *Religio Jahvae cohaereatne cum simplicitate vitae nomadum* (Commentationes biblicae, vii). In-8° de 68 pages. Innsbruck, Rauch, 1933.

11. *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, Beyrouth; xv, 1930-31.

12. James George Frazer, *Le Dieu qui meurt*, trad. par Pierre Sayn. Grand in-8° de 317 pages. Paris, Geuthner, 1931. Prix : 50 francs.

1. — Après le commentaire de la première partie du livre d'Isaïe, par Otto Procksch, dont la Revue a rendu compte (1932) voici, dans la même série publiée sous la direction du professeur Sellin, *Jesaia II* par Paul Volz, professeur de théologie à Tubingue : traduction et interprétation des chapitres 40-66.

Non content d'étudier soigneusement le texte en détail, l'auteur présente des vues d'ensemble sur la théologie du « Second Isaïe », soit dans l'introduction, soit au cours du commentaire. Il rapproche les passages où s'affirme l'idée d'un Dieu unique et sans égal, saint, qui prédit l'avenir, qui dirige avec une puissance souveraine les phénomènes de la nature, les événements de l'histoire et, en particulier, la destinée religieuse d'Israël.

La question du Serviteur de Iahvé est traitée largement, selon son importance : histoire de l'exégèse, discussion des opinions principales. M. Volz admet le sens individuel; il énumère les conjectures multiples et changeantes des exégètes juifs et protestants, qui ont identifié le Serviteur de Iahvé avec une quinzaine de personnages de l'Ancien Testament, ou qui ont imaginé, sous ce nom, diverses figures idéales, plutôt que d'y reconnaître le Messie (M. E. Sellin a pensé d'abord trouver le Serviteur en Zorobabel; un peu plus tard, il a préféré le roi Joachin, captif à Babylone; puis, comme plusieurs rabbins, Moïse; ensuite, le « Deutéro-Isaïe » lui-même...) A la longue liste des précédentes hypothèses, M. Volz ajoute la sienne propre. D'après lui, le Serviteur appartient à la fois au présent et à l'avenir; son œuvre n'est pas achevée. Il est l'instrument de Dieu, pour une grande œuvre de grâce et de salut, que l'homme seul ne peut pas accomplir. Il s'agit, en effet, de l'expiation des péchés, de la délivrance et de la justification d'un grand nombre; et le Serviteur doit l'obtenir « par le sacrifice entier de lui-même ».

Alors, pourquoi le Serviteur ne serait-il pas le Messie?

C'est que, pense M. Volz, partout dans l'Ancien Testament le Messie est représenté comme jouant un rôle politique. Or, ce rôle

politique, nous ne le trouvons pas dans les chants du Serviteur, spécialement dans le chapitre **53**.

Pareille argumentation n'est pas digne d'un exégète de la valeur de M. Volz. Sans accorder la première proposition, on pourrait voir dans la seconde une pétition de principe. Le Messie est représenté ailleurs comme roi, nouveau David, bon pasteur; pourquoi un prophète, l'auteur du chapitre **53**, ne révélerait-il pas, sous l'inspiration divine, un aspect nouveau de la personne et de l'œuvre du Messie?

Ici, et ailleurs encore, on trouvera matière à critiquer; mais un ouvrage de ce genre ne saurait être négligé par les théologiens et les exégètes.

Malheureusement, M. Paul Volz met en morceaux les grandes prophéties de ces chapitres. Il juge — avec une sérénité lamentable — que « les chants du Deutéro-Isaïe sont en majorité de courte étendue ». Il ne craint pas de découper en deux petits fragments, soigneusement rangés à part, la strophe **44**, 21-23; or, l'unité de ce passage est marquée avec une évidence particulière :

1. — par le sens : *La délivrance d'Israël est l'œuvre de Iahvé*: Israël doit s'en souvenir (1re partie); tout l'univers doit la célébrer (2e partie).

2. — par le rythme : deux groupes de trois vers, parfaitement équilibrés : « *car je t'ai racheté* », à la fin du premier groupe; « *car Iahvé a racheté Jacob* », au dernier vers du second groupe.

3. — par l'inclusion : *Jacob*, *Israël*, au premier et au dernier vers de la strophe.

4. — par les sections, fidèlement conservées dans *l'édition massorétique*.

Voici, d'ailleurs, cette courte strophe :

21 Rappelle-toi cela, **Jacob**,
    Israël, car tu es mon serviteur;
  Je t'ai formé, tu es pour me servir,
    Israël, je ne t'oublierai pas!
22 J'ai fait disparaître tes fautes comme un nuage,
    et tes péchés comme un brouillard :
    reviens à moi, car je t'ai racheté!
23 Cieux, chantez! c'est l'œuvre de Iahvé;
    retentissez, profondeurs de la terre!

Montagnes, tressaillez de joie;
    chantez, vous tous, arbres de la forêt :
Car Iahvé a racheté **Jacob**,
    il a manifesté sa gloire en **Israël**!

Un grand poème sur la Jérusalem nouvelle comprend les chapitres **54-55**, auxquels il faut rattacher **60-62**. L'unité de cette pièce est puissamment attestée par de multiples indices : le même sujet longuement développé, le même ton enthousiaste, le même style majestueux : Jérusalem rebâtie splendidement, glorieuse devant les nations, Épouse chérie de Iahvé. Des répétitions verbales savamment combinées lient d'un bout à l'autre les diverses parties de cet ensemble, et confirment l'unité qu'une lecture attentive avait fait d'abord découvrir (V. *Le Livre d'Isaïe*, p. 237-239). — Il est pénible de voir ce beau poème proprement disséqué, dans le nouveau commentaire, en dix morceaux parfaitement distincts.

M. Volz a fort bien reconnu que dans **41**, 21-29 il y a deux strophes : « on peut le conclure, dit-il, de la ressemblance des deux derniers vers en manière de refrain, v. 24 et v. 29. » Un peu plus haut cependant, il a omis de faire les mêmes constatations, et de voir que **40**, 18-24 et **40**, 25-31 forment aussi deux strophes, étroitement liées par des répétitions parallèles, que Schlottmann signalait en 1883.

Professeur de théologie à Tubingue, l'auteur doit avoir accès à la riche bibliothèque de l'Université, qui possède sans doute la *Revue Biblique*. L'objection qu'il formule à la page 164-165 de son commentaire, sur le double caractère du Serviteur de Iahvé, il aurait pu la trouver facilement dans cette Revue (1908, p. 163-166, beaucoup plus développée, et résolue d'une manière nouvelle.

Malgré les mérites d'une exégèse laborieusement poussée dans le détail, ce commentaire a le grave défaut de morceler les grandes prophéties de **40-62**, de traiter les parties des divers poèmes, les strophes, reconnues ici et là, comme des pièces complètes, minuscules, ou des fragments détachés. De la sorte, il peut mettre en lumière certains points importants, de belles professions de foi monothéiste, par exemple; mais il ignore le mouvement continu de la pensée du prophète, le sens messianique mis en relief par le parallélisme et les contrastes de l'ensemble.

2. — Saisi par le charme de la poésie d'Isaïe, M. William Popper

a traduit en anglais les écrits du grand prophète, ch. **1-37**; il les présente au public dans un volume élégamment imprimé par *University of California Press*.

Sous prétexte qu'une forme poétique imparfaite est indigne d'Isaïe, le traducteur se croit autorisé à pratiquer librement dans le texte toutes les corrections conjecturales qui, suivant son goût, rétabliront un parallélisme meilleur. Il se livre à ce beau travail avec une confiance joyeuse; et il ne sent même pas le besoin de rendre compte au lecteur des omissions et transpositions innombrables, suggérées par la haute idée qu'il s'est faite du parallélisme.

Quant à la valeur littéraire de la traduction, elle est jugée sévèrement, dans l'ensemble, par un fin connaisseur de la langue et du style, qui remarque cependant un certain nombre de morceaux assez heureusement rendus.

3. — Dès les premières lignes de l'Avant-propos, M. J. Chaine définit la nature de son ouvrage : ce « n'est pas une introduction à l'étude des prophètes », mais simplement à la *lecture* de leurs écrits. — Soit; mais cette introduction est elle-même d'une lecture si agréable, elle met les livres prophétiques en si bonne lumière, qu'elle prépare et pousse à leur étude plus approfondie.

Le plan de l'auteur ne comporte pas la discussion des questions d'authenticité. Il n'a pas voulu faire « un commentaire, ni un travail doctrinal ou apologétique ». Ainsi, pour le livre de Jonas, entre les deux lignes d'interprétation, historique et didactique, il s'abstient de choisir; car il n'aurait pu le faire qu'en exposant longuement les raisons dans un sens et dans l'autre.

M. Chaine s'est proposé de faire mieux connaître et mieux aimer l'œuvre des anciens prophètes d'Israël, et d'être ainsi utile aux étudiants des grands Séminaires, à tous les prêtres et à des laïcs instruits; il y a fort bien réussi.

Dix planches hors texte présentent des vues intéressantes, en dix-neuf photographies, dont quinze ont été prises par l'auteur dans un récent voyage en Palestine (1).

1. P. 97-100, l'auteur admet, avec Paul Dhorme, une seconde campagne de Sennachérib contre Jérusalem, vers 690. Cette hypothèse — quoique différente, en partie, de celle de Winckler, où abondent les conjectures et les corrections de texte cyniquement arbitraires — ne paraît offrir aucune probabilité. On suppose, sans raison suffisante, que le nom de *Lachis* est interpolé dans II Reg. **18** 14. On s'appuie sur un texte d'Asarhaddon qui

4. — C'est « *dans la beauté rayonnante des Psaumes* » que M. Louis Soubigou veut nous introduire. Sans aucun appareil critique, pour n'effaroucher personne et rendre son livre plus abordable à un grand nombre de lecteurs, il traduit de l'hébreu soixante-sept psaumes (dans un style parfois peu poétique (3)). Le commentaire qui accompagne la traduction rapproche avec bonheur divers traits de l'Ancien et du Nouveau Testament pour éclairer la pensée du psalmiste.

Une brève introduction donne les notions essentielles sur le texte et les versions, la structure poétique des psaumes. P. 10 : « Nous avons estimé parfaitement inutile, pour le but que nous poursuivions, de chercher à reconstituer les strophes. Nous avons préféré marquer les subdivisions d'après le sens » — sans nous douter que les divisions faites d'après le sens constituent justement les strophes.

5. — Le P. Béda Rigaux définit nettement le but et l'objet de son grand ouvrage sur l'*Antéchrist*. Il étudie dans l'Ancien et le Nouveau Testament l'opposition au royaume messianique : individuelle, avec la personne de l'Antéchrist qui, à la fin des temps, s'élèvera contre le Christ; collective, sous la forme d'une « puissance politique et religieuse exerçant son action persécutrice et séductrice à travers toute l'ère chrétienne. »

porte : « *Adumu*, ville forte du pays des Arabes, que Sennachérib, roi d'Assyrie, mon père, avait conquise... » Mais 1. on ne sait pas la date de cette conquête; 2. Il est tout à fait arbitraire de conclure d'une expédition chez les Arabes à une campagne contre Jérusalem. Comment Ezéchias osait-il se révolter encore après la campagne de 701? S'il n'était pas révolté, pourquoi supposer gratuitement que Sennachérib va l'attaquer ? D'ailleurs, Ezéchias est mort avant 690 (en 693, d'après Kugler; en 692-691, suivant Paul Rost). Winckler supprime la difficulté d'une façon simple et radicale : il change partout le nom d'*Ezéchias* en celui de *Manassé*, dans II Reg. **19** 9-37 = Is. **37** 9-38. — Isaïe, dont le ministère a commencé en 740, vivait-il encore en 690?

3. Soulignons quelques expressions prosaïques :
Ps. **50** : « *Il se fait que* tu aimes la sincérité des sentiments. »
Ps. **14** : « Et il refuse le don *destiné à le tourner* contre un innocent. »
Ps. **37** : « La pensée de *ma douloureuse situation* ne me quitte pas. »
Ps. **4** : Alors que beaucoup d'entre vous disent :
« Qui nous rendra *une situation favorable ?* »
P. **115**: « C'est *une question d'importance* aux regards de Dieu
Que la mort de ses pieux fidèles. »
Ps. **109** : « Ton peuple est *tout empressement*, à l'époque de ta puissance. »
Etc...

Dans un chapitre préliminaire, l'auteur passe en revue et critique en peu de mots, les principales hypothèses mises au jour, en ces dernières années, sur les croyances eschatologiques d'Israël. Après avoir ainsi déblayé le terrain, il débute par un commentaire lucide et savoureux du récit de la chute de l'homme, dans le chapitre III de la Genèse.

Il poursuit son enquête dans le Pentateuque, et chez les Prophètes avant l'exil, pendant l'exil et à l'époque perse, sur l'opposition des peuples et des rois au royaume de Dieu. Un chapitre est consacré à Antiochus Épiphane ; un autre étudie les nations, l'Antéchrist et Béliar (ou Bélial) dans les apocalypses apocryphes.

Passant au Nouveau Testament dans la deuxième partie de son travail, le P. Rigaux se demande quels sont exactement les ennemis du règne de Dieu dont parlent les Évangiles synoptiques, « l'homme du péché » des Épîtres de saint Paul, l'Antéchrist des écrits de saint Jean, le Dragon, les Bêtes de l'Apocalypse. Il analyse en détail les textes, il pèse les expressions caractéristiques, il discute pertinemment l'opinion de ses devanciers, il expose clairement ses preuves et ses conclusions.

Qui ne voit l'opportunité de ces recherches sur une question capitale d'histoire religieuse, pour laquelle nous n'avions que la monographie, déjà vieille, de Bousset ?

Mais l'ouvrage prend, dans les circonstances actuelles, un intérêt nouveau et poignant. De nos jours, la cité de Satan, qui s'est opposée de tout temps à la cité de Dieu, se dresse contre elle avec plus d'audace et d'acharnement que jamais. Bolchévistes, apostats et prétendus libres-penseurs redoublent d'activité pour étendre partout le règne de la Bête. La longue histoire des siècles passés, savamment exposée par le P. Rigaux, fait entrevoir le résultat de cette lutte. Concluons avec l'auteur : « Pour l'époque qui va de la venue du Christ à la fin du monde, le Nouveau Testament prédit indiscutablement que la persécution et la séduction contrecarreront le progrès de l'Évangile ; il annonce en même temps que cette persécution et cette séduction, œuvre de Satan et des hommes pervers, ne parviendront pas à ruiner l'édifice bâti par le Christ. Cette prophétie, comme celle de l'Ancien Testament, se réalise à la lettre. Depuis bientôt deux mille ans, la société chrétienne résiste aux puissances de persécution et de séduction du dedans et du dehors. » (p. 408).

6. — *Le Judaïsme* : sous ce titre, M. A. Vincent, maître de conférences à la Faculté de Théologie catholique de l'Université de Strasbourg, traite un vaste sujet. Si ce petit volume, par l'érudition et l'abondance des informations, élargit peut-être un peu le cadre du programme de la collection où il prend place, ne nous en plaignons pas : ces pages très pleines nous apprennent beaucoup de choses, puisées aux meilleures sources. La liste bibliographique donnée à la fin de chaque chapitre ne veut pas être exhaustive ; elle offre un choix d'excellents ouvrages. Ceux que l'auteur cite le plus souvent sont *le Judaïsme avant Jésus-Christ*, par le P. Lagrange, *Sur les ruines du Temple*, par le P. Bonsirven, *la Foi d'Israël*, par M. le rabbin Julien Weill.

Après une esquisse de l'histoire juive depuis la destruction de Jérusalem et du Temple jusqu'à la fin de l'autonomie juive, qui suit l'avènement de l'Islam, M. Vincent donne les notions essentielles sur la littérature rabbinique des premiers siècles, le Talmud et les Targums. Le chapitre III s'occupe de la Torah et des diverses interprétations qu'elle reçoit de la tradition conservatrice et de la critique libérale. Les chapitres suivants ont pour objet les croyances, le monothéisme, le messianisme, l'homme et sa destinée, la morale, la vie mystique, le culte privé et public.

« C'est avec la plus grande sympathie que nous avons étudié le Judaïsme », dit l'auteur dans l'Avant-Propos. — Tant pis, si les antisémites ne sont pas contents. Mais, en évitant leurs excès, on aurait pu noter quelques tares de la morale juive, dans ses prescriptions à l'égard des chrétiens. Plusieurs juifs convertis les ont signalées dans les anciennes éditions du Talmud, à côté des blasphèmes et des fables odieuses sur Notre-Seigneur, que M. Vincen n'a pas omis de mentionner (p. 132).

7. — La série des commentaires, *Die Heilige Schrift des Alten Testamentes*, avance d'un pas ferme et régulier. Voici le livre de *Job*, traduit et commenté par le P. Paul Szczygiel. L'introduction, en quatorze articles, étudie la littérature du sujet, le contenu et le but du livre, le problème traité, l'historicité et l'époque des faits racontés, le nom et la patrie des personnages ; l'origine, l'unité, l'authenticité du livre, les discours d'Élihu ; l'auteur, la date de composition ; la canonicité, les témoins du texte.

Le P. Szczygiel mentionne les diverses opinions des exégètes et des critiques sur les discours d'Élihu ; il attribue cette partie à

l'auteur du livre, tout en concédant que celui-ci aurait pu l'ajouter lui-même après coup. Mais cette concession paraît s'accorder mal avec la plupart des raisons apportées en faveur de l'authenticité, qui arguent d'un lien étroit de ces discours avec le plan et le contexte de l'œuvre primitive.

Quant au chapitre 28, le P. Szczygiel reconnaît que, à sa place actuelle, il ne se rattache ni à ce qui précède ni à ce qui suit. Il le transpose après 42,6, où ce poème sur la Sagesse serait prononcé par Job en personne : conjecture bien improbable.

Le P. S. s'explique trop brièvement sur la forme poétique du livre. Il aligne en vers les membres de phrase du prologue, généralement tenu pour de la prose :

Il y avait dans la terre de Hus un homme
nommé Job.
Cet homme était pur et droit,
craignant le Seigneur Dieu et s'abstenant du mal.
Il lui naquit sept fils
et trois filles.
Il comptait dans ses possessions sept mille brebis,
trois mille chameaux,
cinq cents bœufs,
et cinq cents ânesses,
et des serviteurs en très grand nombre... etc.

8. — Dans la même collection, le troisième fascicule du volume VII contient la traduction et le commentaire des *Lamentations* par le P. Tharcisius Paffrath, qui publia en 1913 un ouvrage important sur les dieux dans les anciennes inscriptions royales babyloniennes.

L'attribution traditionnelle de cet écrit à Jérémie a donné lieu, sans doute, à l'idée que l'on se fait généralement de ce prophète. D'où le mot « jérémiade », ainsi défini dans le petit dictionnaire de Larousse : « Plainte fréquente et importune, par allusion aux *Lamentations* de Jérémie, l'un des quatre grands prophètes, qui y prédit la ruine de Jérusalem, la captivité de Babylone et déplore éloquemment les malheurs de sa patrie. » Or, la plupart des critiques indépendants refusent de souscrire à cette attribution, et même, parmi les critiques catholiques, plusieurs ne la regardent pas comme certaine. Le P. Paffrath réfute leurs arguments dans

quatre grandes pages de son introduction, et plus loin encore, à propos du chapitre 3.

Le commentaire, sur un plan uni et régulier, invite le lecteur à une marche continue. Rien d'encombrant ; tout au plus, quelques mots hébreux à enjamber, transcrits en caractères italiques. Les chiffres des versets sont mis en marge du texte, tels des poteaux indicateurs sur le bord d'une route.

9. — Le fascicule suivant présente la traduction et le commentaire du livre de *Baruch* et de la *Lettre de Jérémie* aux exilés (chapitre 6 de Baruch), par Edmund Kalt.

Dans l'introduction, l'auteur répond brièvement aux raisons apportées par beaucoup de critiques indépendants pour abaisser jusqu'au premier siècle de l'ère chrétienne la date de ce petit livre. Il aurait été composé, selon eux, après la destruction de Jérusalem et du Temple qui eut lieu en 70 après Jésus-Christ. Ceux qui admettent un original hébreu, au moins pour les trois premiers chapitres, placent la version grecque dans les dernières années du Ier siècle. M. Kalt aurait pu prendre l'offensive, et montrer combien il est improbable qu'un écrit, composé à pareille date par un juif de Palestine, ait été reçu par l'Église chrétienne dans le canon des Livres inspirés.

10. — Le P. Fr.-Xav. Kortleitner continue ses savantes études sur l'ancien Israël (*Commentationes biblicæ*, VII). Il montre cette fois que les patriarches hébreux n'étaient pas de simples nomades, adonnés uniquement à la vie pastorale, et que, même en Égypte avant l'exode, ils connaissaient la vie agricole. C'est en vertu d'une théorie évolutionniste préconçue qu'on les a fait passer par la phase de la vie nomade, en comparant leur religion à celle des Bédouins (4).

11. — Bien qu'elles appartiennent au domaine de l'archéologie sémitique, sans rapport direct avec l'Ancien Testament, comment ne pas dire quelques mots des inscriptions araméennes dont l'in-

4. Sur un terrain tout à fait différent, la science repousse aujourd'hui la théorie très communément reçue « des trois étapes de la civilisation », suivant laquelle les hommes auraient été d'abord *chasseurs*, puis *pâtres-nomades*, et enfin *agriculteurs*. « L'évolution que suppose cette théorie est plutôt une vue rationnelle de l'esprit qu'une conclusion basée sur des faits. » (*Histoire de l'Alimentation végétale depuis la préhistoire jusqu'à nos jours*, par le Dr. A. Maurizio, trad. par le Dr F. Gidon ; Payot, 1932, p. 18.)

terprétation, et d'abord, pour une grande part, la découverte et le sauvetage sont dus au P. Sébastien Ronzevalle.

Ce sont les fragments d'une stèle, trouvée à Séfîré-Soudjin, près d'Alep. Elle portait une longue inscription, dont il reste 105 lignes, avec une lacune d'au moins vingt lignes. « Une seconde stèle, très fragmentaire, n'a laissé d'elle qu'une trentaine de lignes, toutes très incomplètes et mutilées. » Le texte principal se place « dans les environs de 760 avant notre ère ». C'est un contrat où se lisent beaucoup de noms de pays et de divinités. Le pays de KTK a exercé la sagacité des archéologues, et n'a pu être encore identifié.

L'importance de ce texte n'a pas échappé aux savants. M. Joh.-Hempel, directeur de la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, l'a reproduit dans le cahier 2/3 de 1932. M. J. Cantineau a émis, à son sujet, des conjectures intéressantes dans la *Revue d'Assyriologie* (XXVIIIe vol., 1931, 4e fasc. p. 167-178). Il explique dans le sens de « serment » un mot que le P. Ronzevalle avait pris pour un nom propre de peuple. Peut-être vaudrait-il encore mieux le traduire par « témoin », avec M. Hempel. Celui-ci mentionne, en l'accompagnant d'un point d'interrogation, la conclusion du P. Ronzevalle sur le *vav consécutif* : « Notre monument... oblige à voir dans ce phénomène grammatical, dont l'hébreu semblait être le seul à posséder l'usage, une caractéristique très ancienne du groupe sémitique des langues orientales. » (p. 253).

Les divers essais d'interprétation n'ôteront rien au mérite du P. Ronzevalle. Il est bien plus ardu de déchiffrer une inscription nouvelle et inédite, que d'apporter sur quelques points d'heureuses modifications à ce premier déchiffrement.

12. — M. Pierre Sayn (dont le nom évoque celui de Pierre Saintyves, pseudonyme de l'éditeur Émile Nourry) a publié, en 1931, *Le dieu qui meurt*, traduction d'un vieux volume de James George Frazer, qui fait partie du *Rameau d'or* (*The Golden Bough*). Il a eu soin, en traduisant la préface, de supprimer la date : *11 juin 1911*.

On sait à quel point M. Sayn, « agrégé de l'Université », s'est épris du *Rameau d'or*, vaste compilation où abondent les erreurs, confusions de faits, rapprochements superficiels, jugements arbitraires, absence de méthode scientifique, conclusions d'un scepticisme radical. (Cf. *Revue Apologétique*, décembre 1928, p. 683-

688, et juillet 1926, p. 479-483). Il a traduit précédemment un autre volume du même *Rameau d'or*, sous ce titre : *Les dieux du ciel*. « Frazer, dit un critique avisé et modéré, y confond perpétuellement le dieu ciel et le dieu du ciel, deux choses qui pourtant diffèrent totalement ». (A. Vincent, dans *Revue des Sciences religieuses*, 1929, p. 68).

Suivant Hilaire Belloc, un vice manifeste dans la façon de raisonner, chez Frazer, pourrait être signalé au célèbre folkloriste par un adolescent d'intelligence moyenne : c'est *l'arrangement artificiel des faits* (*Studies*, déc. 1920, p. 506). Un fil extrêmement ténu rattache des choses qui n'ont entre elles aucun rapport ; parfois le rapprochement est non seulement factice, mais trompeur. Dans *le dieu qui meurt*, que viennent faire vingt pages sur le sacrifice des premiers-nés, vingt-cinq pages sur « l'enterrement du Carnaval », « l'expulsion de la mort », « le sciage de la Vieille Femme », etc. ?

Frazer amasse sur des milliers de fiches, hâtivement et souvent sans contrôle, des informations de toute provenance ; il possède l'art de les coudre, pour en former un tissu fort agréable. On peut s'y divertir quelques instants ; mais que l'on n'y cherche pas des résultats solides, établis scientifiquement ! L'auteur serait le premier à en rire, sinon le traducteur qui semble tout prendre au sérieux.

Tandis que M. Sayn se fatigue à traduire ces volumes, d'autres les ont rayés de la liste de leurs lectures, pour ne point perdre de temps. (Cf. *R. Ap.*, 1928, p. 688).

Albert Condamin, S. J.

Lyon, Fourvière, 7 mars 1933.

Chronique de convergences médico-psychologiques

Il est intéressant pour le psychologue et pour le moraliste de suivre attentivement les études médicales contemporaines sur les tempéraments, les constitutions.

Quelques livres récents méritent à cet égard de retenir l'attention des lecteurs de la *Revue Apologétique*.

*
* *

Pour compléter l'ouvrage qu'il avait publié dernièrement en collaboration avec M. Gervais Rousseau, sous le titre « Visages et caractères » (Paris, Plon 1932), le docteur Corman vient de donner deux albums, absolument remarquables, de « Portraits physiognomoniques ».

Il s'est assuré pour cela la collaboration d'un dessinateur de grand talent, Pazzi qui a su tirer le meilleur parti des procédés lithographiques actuels. Du seul point de vue de l'art, ces planches mériteraient attention. Mais, bien plus, elles constituent ce qu'il y a actuellement de meilleur comme recueil de documents dans ce domaine si important de la connaissance des caractères par le visage.

La première série composée de 31 lithographies montre d'abord les types de la classification adoptée par le docteur Corman, et qui reprend les vieux vocables de la mythologie : Mars, Terre, Saturne, Vénus, Mercure, Soleil, Lune. Puis viennent des portraits, qui immédiatement donnent la sensation du document vécu. Là, entrent en alliage les diverses tendances constitutionnelles, alliages à deux, tels des Mercure-Mars, des Mercure-Saturne, ou des alliages à trois...

Le deuxième album, riche de quarante lithographies, groupe ces divers alliages autour du type élémentaire, et l'on voit en quelque sorte évoluer la tendance foncière vers telle ou telle autre avec laquelle elle se combine, elle se tempère, au sens vrai du mot.

A ces portraits sont joints des commentaires qui en détaillent les traits révélateurs et permettent à l'observateur d'apprendre à lire les visages.

Le grand intérêt des publications du docteur Corman provient de ce qu'il voit le problème avec des yeux de médecin et qu'il est ainsi capable d'expliquer les modifications d'aspect par des changements dans les fonctions de l'organisme entier. Il regarde ainsi les formes, non plus comme données une fois pour toutes, immuables, statiques, mais ils les saisit dans leur développement même, dans leur transformation, dans leur adaptation aux modalités extérieures ou internes.

Plus récemment encore, le docteur Corman a repris cette étude des tempéraments, dans un ouvrage plus particulièrement destiné aux médecins.

Dans la « Constitution physique des paralytiques généraux » (Paris, Doin, 1933), il s'est en effet préoccupé de rechercher quels étaient les facteurs individuels qui favorisent l'éclosion de cette redoutable maladie. Cela le conduit à faire une sorte d'examen critique des théories de pathologie générale et à écrire, sur le mode d'agir de la prédisposition et sur la nature de la prédisposition, deux chapitres qui, quoique très courts et parfaitement clairs, posent à l'esprit du médecin toute une série de problèmes, et l'obligent à réviser des jugements classiques un peu sommaires.

Tout naturellement le problème des tempéraments prend sa place ici. Le docteur Corman rappelle la conception des anciens et l'envisage sous son aspect physiologique, son aspect morphologique et son aspect psychologique. Il montre ensuite, comment ces classifications un peu trop schématiques ont été retrouvées par le Lyonnais Claude Sigaud, non pas en partant d'idées théoriques, mais bien en laissant parler les faits. Après quoi le docteur Corman expose sa conception personnelle. Il montre que, dans l'individu tout se tient, et comment il suffit à l'obser-

vateur instruit de posséder quelques traits physiologiques essentiels d'un organisme, pour le connaître dans son entier.

Il oppose deux types d'organismes : l'hypoexcitable, de forme dilatée, chez lequel la lésion déborde l'irritation ; et l'hyperexcitable, de forme rétractée, chez lequel l'irritation dépasse la lésion.

On retrouve cette opposition fondamentale dans tous les domaines de la médecine, et particulièrement en pathologie mentale : d'un côté les démences organiques, de l'autre les névroses et les psychoses.

Ce n'est pas le lieu de mettre ici en lumière la richesse de ces idées pour la médecine et pour la pathologie générale. Nous ne voulons pas non plus revenir en détail sur les aspects philosophiques de ces problèmes, nous l'avons fait ailleurs (« Relations du physique et du Moral, Beauchesne, 1932). Mais nous attirons une fois de plus l'attention sur ce fait, que les découvertes contemporaines imposent à la science une conception de l'être humain qui est celle du « composé ».

Et le docteur Corman, dans son livre sur la paralysie générale, va jusqu'à écrire :

« Albert le Grand, saint Thomas, saint Bonaventure, Scott et d'autres maîtres illustres de la scolastique, sont unanimes à regarder l'âme vigilante et l'âme sensitive comme l'enveloppe et le vase de l'âme raisonnable, c'est-à-dire les phénomènes de la nutrition et du mouvement comme la condition des phénomènes de la pensée. »

« Qui parle ainsi ? ajoute notre auteur... C'est Morel, un des plus remarquables aliénistes du XIXe siècle, l'auteur de la théorie des dégénérescences physiques et morales. Morel reprend pour son propre compte la conception thomiste de l'intelligence, réagissant, un des premiers, contre cet excès mal entendu du Cartésianisme, qui introduisait entre l'âme et le corps une distinction radicale. »

*
* *

Le docteur Léon Mac Auliffe, ex-directeur adjoint du laboratoire de psychologie pathologique à l'Ecole pratique des Hautes Etudes, publie le quatrième fascule de ses études morphologi-

ques sur la vie humaine. Après « Les Origines de l'homme actuel », « Développement-Croissance », « Les Mécanismes intimes de la Vie », voici maintenant « La Personnalité et l'Hérédité » (Paris, Amédée Legrand, 1932).

Le simple énoncé des titres des chapitres suffit à montrer quel intérêt va présenter un pareil ouvrage :

Chapitre I : Position du problème de la Personnalité et de l'Hérédité.

Chapitre II : Développement psycho-physique de la personalité. Le problème de la genèse de l'esprit ; les résultats de la méthode mendélienne.

Chapitre III. : Développement psycho-physique de la personnalité. Les différentes catégories d'hérédité : hérédité naudinienne, hérédité mentale (théorie de Tredgold : les types de Kretschmer).

Chapitre IV : La Personnalité, la ressemblance et la race. Importance des caractères de ressemblance dans les classifications biologiques. Les races européennes, étude de leurs caractères physiques et psychiques.

Chapitre V : L'hérédité, la personnalité et la famille. Etude de la famille des Carnot.

Chapitre VI : L'hérédité, la personnalité et la famille (suite) ; l'hérédité et la pathologie.

Chapitre VII : L'hérédité, la personnalité et la famille (suite) ; le don musical.

Le problème auquel ne craint pas de s'attaquer le docteur Mac Auliffe n'est pas de mince importance. Il reprend, pour l'exposer, les termes mêmes que A. Binet écrivait dans son livre sur « l'Ame et le corps » (Flammarion, 1910). « Il faut expliquer comment un phénomène psychique peut apparaître au milieu des phénomènes matériels : ...comment la pensée est-elle rattachée à ses antécédents physiques ? Quelle est la nature des liens qui les unit ? Est-ce un rapport de cause à effet, de genèse ? Ou une coïncidence ? ou un commerce de deux pouvoirs distincts ? Ce rapport est-il constant, nécessaire ? L'esprit peut-il jouir d'une existence indépendante du cerveau ? Peut-il survivre à la mort du cerveau ?... »

Et voilà le biologiste qui se met à l'œuvre et qui, pas à pas, patiemment, défriche son terrain, qui est celui de la morpholo-

gie humaine, et étudie les phénomènes de l'hérédité, leur mécanisme, les questions si controversées des races. Et il donne son avis ou plutôt il cite celui de Olivier Lodge (in « la vie et la matière », Alcan 1909).

« Il y a, dit Lodge, des penseurs qui reconnaissent dans ce développement merveilleux, l'œuvre d'un monde supérieur, d'un autre monde que celui dont nos sens ont connaissance, et qui prend contact avec le système des faits matériels : c'est un monde que ne dominent ni la chimie, ni la physique, mais *qui utilise les rapports réciproques des choses matérielles pour arriver à ses propres fins ;* un monde dans lequel l'esprit humain est plus à l'aise qu'il ne l'est au milieu des combinaisons éphémères des atomes ; un monde enfin destiné à un développement infini, à la contemplation des plus nobles spectacles et aux joies les plus hautes, longtemps après que cette planète et que tout le système solaire lui-même auront achevé le cycle actuel de leurs destins et continueront, froids et inanimés, leur course sans fin dans l'espace. »

Et Mac Auliffe ajoute finement : « Je m'aperçois qu'en faisant cette citation, j'ai formulé mon opinion. »

Ce sont les documents mêmes sur lesquels l'auteur a étayé son jugement qu'il nous donne dans son ouvrage, expérience personnelle, relations des recherches des autres savants, toutes avec leur référence, iconographie variée... Ainsi ce livre est d'une richesse quasi inépuisable, véritable mine pour le chercheur, mine dont, heureusement, l'exploration est facilitée par un index alphabétique, ce qui permet d'en utiliser vraiment le trésor.

*
* *

C'est le même problème essentiel, celui de l'âme spirituelle, qui se retrouve dans le livre du Professeur Pierre Janet, « La force et la faiblesse psychologiques » (Paris, Maloine, 1932). Cet ouvrage contient le texte intégral des conférences qu'il a données dans la Chaire de psychologie expérimentale et comparée du Collège de France, en 1930, telles qu'elles ont été sténographiées par M. Miron Epstein.

Elles font suite aux publications des cours des années antérieures : « Les stades de l'évolution psychologique », « La pensée

intérieure et ses troubles », « L'évolution de la mémoire et de la notion du temps », « L'évolution psychologique de la personnalité ».

Le lecteur peut ainsi suivre l'enseignement du célèbre psychologue parisien, dont l'œuvre est immense, qui a eu le mérite de sauvegarder dans la psychiatrie le souci de l'analyse psychologique et qui a incontestablement ouvert les voies, — pour ne pas dire plus, — au génie de Freud. On assiste comme au cours, avec ses redites, ses explications familières, on y gagne en intérêt ce qu'on risque d'y perdre en intensité de la pensée et en force de l'expression. Retouché, refondu, repensé, cet enseignement laisserait sans doute mieux voir ses lignes directrices.

Une leçon cependant, la dernière, donne le fond de la pensée de M. Pierre Janet.

Il remarque d'abord — est-il besoin de souligner l'importance de ce passage ? — « il y a certaines faits psychologiques qui peuvent se résumer par les idées de fonction et de tendance ; les notions sur les réflexes, sur les actions perceptives, sur l'organisation de certains mouvements et de certaines paroles peuvent expliquer bien des faits. »

« Il y a d'autres groupes de faits physiologiques qui ne se résument pas par l'idée générale de fonction et de tendance et qui doivent s'exprimer autrement. Vous avez, dans l'observation des personnes normales ou des malades, certains faits qui sont embarrassants : ces individus semblent avoir la fonction ; toutes espèces d'observations nous montrent que la fonction existe chez eux : ce sont des gens qui sont parfaitement capables de parler, qui sont capables de raisonner, de faire des réflexions de différentes sortes, et quoiqu'ils soient capables de faire l'action, ils ne la font pas ; ils ne peuvent pas parvenir à l'exécuter. Comment expliquer cela par la simple théorie des réflexes ? Quand un réflexe existe dans un organisme, c'est comme un mécanisme qui est monté dans un appareil quelconque, comme un appareil distributeur qu'on trouve dans les gares ; cet appareil existe ; si son fonctionnement est bien réglé, vous n'avez qu'à appuyer sur le bouton et le résultat va se produire, vous devez faire tomber le ticket ou une marchandise quelconque. Comment comprendre que voici un appareil qui présente les boutons et les mécanismes d'une manière normale et qui ne fonctionne pas ?

C'est là la caractéristique de la vie humaine : *il ne suffit pas qu'il y ait un mécanisme tout monté pour que l'action se produise*. Le Professeur Head, de Londres, avait exprimé cela très bien dans un gros ouvrage en deux volumes sur les aphasies. Dans sa préface, il disait : « Nous avons passé l'époque dans laquelle il suffisait de montrer l'existence d'un centre nerveux et d'une cellule pour admettre immédiatement la fonction. La fonction dépend non pas de l'existence de l'appareil, mais elle dépend d'une foule d'autres conditions, de l'état général de l'organisme, de sa puissance de fonctionnement et ces faits-là distinguent tout justement les êtres vivants des appareils purement mécaniques. Dans un appareil purement mécanique, l'organisation est brisée ou elle ne l'est pas : si elle est brisée, rien ne fonctionne jamais ; si elle existe, tout va fonctionner régulièrement. Dans l'esprit humain, il n'en est pas du tout de même. »

Mais il faut bien, en définitive, en arriver à la question essentielle : « Il faudrait aller plus loin et se rendre compte de ce qu'on appelle cette force psychologique qui tantôt augmente, tantôt diminue. Je n'y ai réservé que peu de temps, parce que c'est un terrain très glissant, et je ne veux que vous indiquer des directions, des têtes de chapitres, que chacun de vous continuera à sa manière. »

« Pendant très longtemps, ce problème de la force psychologique a hanté tous les esprits, mais il avait une allure trop métaphysique. En parlant de la force psychologique, on croyait toujours qu'on parlait d'âme et que c'était l'âme qui avait cette force. Je crois qu'il y a un malentendu, une illusion ; quel que soit le problème de l'âme, il ne résout pas la question de la force psychologique ; l'idée même de l'âme est en opposition avec cette règle de la force. On le voit en considérant la philosophie cartésienne dans laquelle on parlait tout le temps d'âme et jamais de la force de la pensée. En effet, l'âme ne présente pas de degrés ni de quantité. Avons-nous une petite ou une grande âme ? Au fond, nous n'en savons rien et les philosophes ne l'ont jamais dit : on n'a jamais parlé du problème des degrés de l'âme. Or, quand on parle de force psychologique, il ne s'agit pas de degrés, le problème n'est pas le même. »

Et voici venir le passage qui nous paraît le plus caractéristique :

« Depuis longtemps, on parle d'une certaine force physiologique qu'on appelle la force vitale. La force vitale explique notre vie, notre durée à travers le temps, notre développement, notre âge. Tout a un développement grâce à la force vitale. M. Bergson serait disposé à expliquer tous les problèmes que nous avons posés aujourd'hui par la force vitale. L'année dernière, au Congrès médical de Montpellier, on a rappelé les anciennes théories du vitalisme et fait allusion aux phénomènes de la force vitale pour expliquer les phénomènes nerveux, les troubles asthéniques. En un mot, on considère la force nerveuse comme identique à la forme vitale. »

« Pouvons-nous accepter cela ? Ce serait une variante de l'interprétation métaphysique de l'âme, ce serait ramener le problème de la force psychologique à la vie de l'âme. C'est ainsi que le concevait M. Bergson. J'ai un peu d'hésitation. Je vous ai parlé de l'impression qu'on ressent dans les salles d'aliénés, de l'étonnement qu'on éprouve à considérer tous les vieillards qui en sont les hôtes. Il y a dans les asiles toutes sortes de déments, non pas seulement des déments organiques avec des lésions cérébrales, mais aussi des déments précoces, qui depuis l'âge de dix-huit ou vingt ans ont renoncé à toute dépense psychologique. Ils ont pris un équilibre moral extrêmement inférieur, et voici cinquante ou soixante ans, quelquefois plus, qu'ils vivent avec cet équilibre inférieur. Mais comment vivent-ils ? Ils ne vivent pas mal du tout. En somme, ils atteignent un âge très avancé et sans présenter une véritable infirmité. Ils ont une vitalité solide. Leurs troubles physiologiques, qui ont existé dans les organes, n'ont pas subsisté ; ils se sont même pratiquement guéris. La force vitale est donc chez eux normale, régulière. Mais pourquoi sont-ils tellement inférieurs au point de vue psychologique ? »

« Il y a une différence qui me frappe, elle me paraît peu expliquée, mais en somme elle me paraît jusqu'à présent établie : la séparation assez grande entre ce qu'on appelle la force vitale et ce qu'on appelle la force psychologique. Ce sont deux choses différentes. D'ailleurs la force vitale, si on essaie de la définir, joue un rôle un peu différent de la force purement psychologique. »

« La force vitale est une force constructive ; en somme, c'est la force de l'embryon qui s'organise, qui grandit, qui fait un

être vivant ; tandis que la force psychologique est une force qui sert au fonctionnement des organes et non pas à leur établissement. Jusqu'à présent donc, il faut séparer l'une de l'autre. »

« Je me représente donc la force nerveuse sur le modèle de ce que j'ai appelé la personnalité. La personnalité, c'est un édifice construit. La force psychologique est également une construction. De même que l'embryon a formé des doigts, un nez et des yeux, il a formé des organes capables de réserve nerveuse et des organes capables de production de force nerveuse. La force nerveuse est donc une production de l'organisme, comme le sang et les humeurs, seulement nous ne l'avons pas encore bien vue, nous ne savons pas en quoi elle consiste ni où elle se place. »

Nous avons tenu à citer en entier ces paragraphes, nos lecteurs qui n'ont pas toujours le temps de recourir aux ouvrages de spécialistes ne seront peut-être pas fâchés d'avoir ce document. Les jugements qu'ils porteront sur ce texte nous paraissent faire si peu de doute que nous nous garderions de les formuler.

*
* *

Sous le titre « Le conflit et l'expérience » (Neuchatel, Editions de la Baconnière, 1932), c'est au même problème encore que s'est attaqué le docteur Ch. de Montet.

Il prend pour point de départ les contradictions incessantes de la vie de chacun de nous, remarque que « tout cela paraît tellement banal que l'on y voit guère matière à problème. « C'est si naturel » que la vie et le monde soient conçus de très diverses manières ! Personne ne songe à se demander ce qui nous permet de parler d'opinions contraires. On ne réalise pas que ces manières de voir opposées doivent avoir quelque chose en commun pour que nous puissions nous apercevoir qu'elles s'opposent. Peu d'hommes se rendent compte qu'ils conçoivent une même personne ou un même objet de façon changeante, et quand ils le remarquent, ils n'y prêtent pas attention. Très rares sont ceux qui, s'en apercevant, s'étonnent de pouvoir reconnaître ces choses, bien qu'elles leur apparaissent différentes. Cependant, il y a lieu de voir là-dedans un problème. »

Et, donnant dès le seuil de ce travail sa réponse, le docteur de Montet écrit : « Cette variété, ce changement prodigieux, ne

sont imaginables — et par conséquent possibles — que grâce à la médiation d'une activité qui relie le multiple dans l'un, qui consiste à saisir l'interdépendance du divers, sa solidarité. Cette activité constitue le tréfonds de toute connaissance — elle représente un fait premier, miraculeux, en ce sens qu'il est irréductible, impossible à ramener à autre chose ; on ne peut que le définir, mais tout ce que nous observons nous oblige à postuler son existence. »

« C'est l'hypothèse que nous invitons le lecteur à vérifier avec nous. Si — présentement tout au moins — elle triomphe de la vérification, cela entraîne de grosses conséquences pour la conception de la vie dans tous les domaines. Il apparaîtra que le plus humble d'entre nous est aux prises avec ce problème ; on ne peut donc le taxer de spéculation théorique. »

Il précisera davantage encore, dans ses dernières pages, et résumera ainsi sa pensée : « l'activité spirituelle consiste dès l'origine et essentiellement dans la vérification d'hypothèses. »

« Tandis que pour l'hellénisme et ses héritiers la seule forme authentique de l'esprit se manifeste dans le logos, dans la raison, dans la découverte de rapports logiques entre les choses, la science et la philosophie apparaissant comme l'esprit par excellence, — nous pensons que l'esprit ainsi conçu n'est qu'un cas particulier dans l'activité spirituelle, cas particulier qui acquiert sa signification grâce seulement au caractère alogique, préscientifique et préphilosophique de cette activité. Nous ne pouvons nous représenter la pensée autrement que sous forme d'un processus de vérification qui se poursuit involontairement et à perte de vue. »

« Cette activité est irrationnelle dans ce sens que toutes les hypothèses se contrôlent mutuellement ; qu'il en surgit sans cesse de nouvelles qui vérifient les anciennes et veulent être vérifiées elles-mêmes ; que les progrès de la connaissance en font jaillir d'innombrables qui jusqu'ici demeuraient implicites ; latentes, soustraites au champ visuel des chercheurs et qui n'étaient contenues dans aucune formule connue. »

On comprendra sans peine que nous ne considérions pas comme étant du domaine de cette chronique de discuter ici cette thèse.

Pas plus que n'est de notre compétence celle-ci : « L'idée fon-

damentale du christianisme s'oppose à toute doctrine fixe et définitive. L'activité spirituelle est un torrent tumultueux et vivant qui poursuit sa course mystérieuse — non pas une eau emprisonnée dans des vases de formes conventionnelles. Il y en a pour toujours de vérifier ! — Voilà la notion de vérité qu'elle implique. »

« Ce qui importait à Jésus, c'était de rendre tout homme attentif aux suppositions qu'il fait implicitement sur la nature de l'existence et de l'aider ainsi à partir directement de ses propres expériences pour scruter le problème de la vie, le même pour chacun de nous. Il montrait que la « philosophie » n'est pas une spécialité, mais le pain quotidien des êtres humains. »

Au contraire, nous nous sentons très à l'aise pour suivre l'auteur dans les excellentes pages où il se montre le fin psychiatre que l'on sait.

Retenons-en deux seulement, qui ont pour nos lecteurs un intérêt d'ordre général.

La première constitue une sorte de philosophie de la médecine. Nous avons nous-même essayé à plusieurs reprises de montrer combien de questions le moindre acte médical pose au philosophe soucieux du problème de la connaissance.

« Que nous soyons avocat, poète, savant ou laboureur, notre activité, notre vie ne trouve son sens que dans le contrôle perpétuel de nos croyances, de nos opinions, de nos expériences. »

« Cette manière de voir se heurte aux préjugés individualistes, rationnalistes ou causalistes dans lesquels nous sommes élevés ; ceux-ci sont particulièrement apparents dans ce que l'on nomme la « déformation professionnelle » ; elle porte l'individu à isoler un domaine particulier de la vie, à le considérer comme le seul objet de ses recherches, sans se soucier des relations de ce domaine avec les autres. Cette attitude s'oppose diamétralement à notre thèse suivant laquelle c'est toujours l'activité totale de l'homme qui représente l'objet de ses recherches, — peu importe qu'il le sache ou non. Bon gré mal gré la vérification concerne la vie dans sa plénitude qui seule est vraiment humaine. On fausse la signification de sa profession en la comprenant d'une manière rationaliste. »

« Dans le domaine de la thérapeutique médicale, les idées tra-

ditionnelles contraires à notre manière de voir sont, grosso modo, celles qu'expriment les quatre propositions suivantes :

« 1. La thérapeutique consiste dans une intervention directe et intentionnelle du médecin.

« 2. Celui-ci intervient en tant que médecin et que connaisseur (non en tant qu'homme « total ») et, s'il a une spécialité, en tant que spécialiste au sein de la spécialité nommée médecine.

« 3. Le médecin traite des maladies (la notion de maladie étant prise dans l'acception d'entité ou de catégorie causale).

« 4. Des méthodes et des procédés particuliers, une instrumentation appropriée ou des applications spéciales représentent l'essentiel en matière de diagnostic et de traitement. »

A chaque page du livre, les faits que cite le docteur de Montet illustrent cette thèse. Ils sont tous intéressants à étudier dans le détail, et pour le médecin et pour le philosophe.

En veut-on un exemple ?

« Une jeune femme qui a fait un « mariage d'amour » sans vouloir écouter les avis de l'entourage peu enthousiaste de son choix. Deux enfants. Actuellement conflit conjugal, le mari venant de découvrir qu'elle a une liaison récente. »

« Elle vient s'isoler pour réfléchir et se ressaisir à la suite du scandale familial qui en est résulté. Elle est épuisée, énervée à l'extrême, révoltée. Passionnément éprise de son ami. Répugnance invincible à retourner chez son mari qui d'ailleurs réserve sa décision bien qu'enclin à une séparation définitive. Elle-même est prête à tout briser et à suivre sa passion. Son ami, assez fortuné, a quitté le pays. Son plus grand désir semble être de se fixer avec la jeune femme où elle voudra ; pourtant il n'exerce aucune pression en raison de l'impossibilité du divorce et à cause des enfants. Les impératifs, les menaces, les conseils, les exhortations pleuvent sur elle de toutes parts. Elle redoute également tous les avis. Ses parents, qui auraient facilement pardonné une liaison restée anonyme, essaient de la faire capituler en la prévenant qu'ils lui retireront sa rente en cas de désobéissance. L'une de ses sœurs, malheureuse en ménage, prend parti pour elle et lui conseille de vivre sa vie. Son avocat, très traditionaliste, s'efforce de lui faire comprendre que sa situation sera impossible si elle rompt en visière avec la société. Le mari, que l'on dit être un coureur de femmes connu, ne lui témoigne

que mépris. L'incertitude la bouleverse. Personne ne peut prévoir ce qu'il adviendra. »

« Voici en peu de mots son conflit (en surface tout au moins : comment puis-je vivre des années durant avec un homme que j'ai pris en horreur et dont je déteste même les quelques qualités que je lui reconnais ? Mais comment abandonnerais-je mes enfants ? Pourtant il m'est tout aussi impossible de renoncer à mon ami, à son amour si parfait. Il en souffrirait autant que moi. Mon mari exige que je rentre comme une Madeleine repentante, sans s'engager pour cela à me reprendre. Pourtant je n'ai pas honte de ce que j'ai fait et je trouve sordide de retourner, en m'humiliant, auprès d'un homme qui prend cette attitude outrecuidante quoiqu'il ait agi beaucoup plus mal que moi. »

« En pareil cas, on vous demande de conseiller, de prendre parti, d'exercer une influence dans un sens déterminé, mais bien niais serait qui donnerait son avis d'emblée. De toute manière, il faut d'abord se renseigner, prendre contact. Elle est sur la défensive. De part et d'autre, on s'observe pour savoir à qui l'on a affaire : ce médecin est-il un être étroit, un moraliste, un traditionaliste, un libre penseur, un homme qui vous encourage plutôt à vivre votre vie ? Comment est cette femme ? Sincère, superficielle, faible ; ou possédant du cran ou impulsive ; prête à jouer son va-tout ; plus mère qu'épouse, plus sensible que profondément amoureuse ?... Aujourd'hui l'on se juge mutuellement ainsi, demain autrement. Je puis prendre parti pour le mari ou énoncer certains doutes sur la constance de l'amant, soit sincèrement, soit pour voir l'effet que cela produira. Un beau jour, je me dirai peut-être : « Maintenant, je suis fixé ; cette liaison n'est pas si profonde ! Il faut qu'elle retourne chez son mari. » Je suggère en effet cette solution : voici qu'elle me reproche avec amertume de ne rien comprendre à l'amour et je la quitte avec l'impression que jamais elle ne suivra mon conseil. Je puis aussi avoir d'emblée des principes arrêtés : en pareil cas, il faut que la femme cède. Mais alors il y a bien des chances que je sois brûlé à l'avance et qu'elle me refuse toute confiance : « Allez-vous-en avec votre religion et vos infusions « de moraline » ! Qu'au contraire j'insinue : « Si vous vous sentez incapable de rentrer, eh bien ! rompez et risquez cette nou-

velle vie ! » — « Mais les enfants ? répond-elle... etc... Bref, un certain temps se passe à faire connaissance, à tâter le terrain. »

« Cette prise de contact est un processus foncièrement irrationnel. Pasteur, médecin ou avocat, on a une tête, une certaine manière d'être, de regarder, de penser, de parler qui plaisent ou déplaisent. On ne peut sortir de sa peau. Suivant les moments, on dispose de temps ou l'on n'a qu'une minute. (« Il me néglige ! » Cela peut tout gâter.) Apprendre à se connaître, se devenir sympathique, *tout cela est déjà du traitement*, y compris les hésitations et la maladresse que l'on y met. Nul ne sait comment cela se fait. *Le traitement ne commence pas le jour où l'on donne un conseil précis* et l'effet de ce conseil dépend d'une infinité de conditions. »

« Elle me quitte un soir, décidée à suivre son ami. Nuit d'insomnie — à la fin de laquelle elle écrit une longue lettre à son amant, lui annonçant qu'elle doit rompre parce qu'elle ne peut supporter l'idée de laisser les enfants. La lettre part. Désespoir affreux. Jours de lutte terrible. Elle brûle sans les ouvrir les lettres de son ami qui pourraient déjà contenir une réponse à la sienne, tant elle la redoute. Enfin, cette lettre vient : il se soumet à sa décision bien qu'avec une douleur profonde. »

« (Notons-le en passant : tout cet ensemble d'influences et de circonstances, toutes ces fluctuations, c'est ce que l'on appelle prendre une décision ! Qui donc l'a prise ?) »

« Le but paraît atteint ; tout s'arrange ; elle va rentrer dans le rang et on ne parlera plus de l'affaire ! Mais non, la question n'est pas si simple. Le conflit demeure. La révolte redouble même. La peur de rentrer et la seule allusion à la reprise de la vie conjugale l'affolent. Elle craint l'avenir ; elle redoute toute espèce de choses, entre autres de succomber à nouveau. »

Et l'analyse se poursuit durant des pages, revenant sur chaque élément de cette observation — on aimerait tout citer. Même si l'on n'admet pas les conclusions « irrationalistes » de l'auteur, des analyses aussi pénétrantes resteront. Et comme nous sommes tous appelés à être malades un jour ou l'autre, il n'est pas sans intérêt de savoir un peu ce qui se passe en nous et dans le médecin, tandis qu'il nous examine.

L'autre passage que nous voudrions retenir concerne la psychanalyse. Il nous paraît de première importance.

« Nous ne disons pas que l'on doive s'abstenir de faire de la psychanalyse ; nous disons que personne n'en fait, que personne ne peut en faire parce qu'il est impossible de contraindre la vie à être ce qu'elle n'est pas. C'est toujours à la vie totale que la thérapeutique doit ses succès. Nos collègues psychanalystes interviennent, eux aussi, en tant qu'hommes entiers, non en tant que spécialistes. Leur principe de laisser le malade s'exprimer sans l'influencer, ne peut empêcher celui-ci d'envisager — même pendant qu'il s'explique — les mêmes choses de façons changeantes : la sexualité, les rapports avec ses parents, les objets de ses complexes, etc. Nécessairement, il concevra tout cela autrement aujourd'hui qu'hier, autrement en présence du médecin que quand il est seul, autrement quand ses sentiments religieux revivent que quand ils sommeillent, etc... Alors pourquoi l'écouter de longues heures, de longs mois même, sans le rendre attentif à ce fait capital qui modifie totalement la signification de ces symptômes et qui est susceptible de lui révéler des possibilités insoupçonnées ; pourquoi chercher des complexes qu'il n'a pas, qui sont inexistants, qui ne peuvent être ni essentiels ni caractéristiques si le principe du changement existe ! Certes, il sera souvent utile de recueillir des aveux, car si ces aveux permettent de déceler les idées ou les sentiments qui importent le plus au malade, il y a plus de chances que celui-ci s'intéresse à la vérification des hypothèses cachées dans ces impressions intimes. Ce contrôle est l'essentiel, autant pour le médecin qui interprète que pour le client dont on interprète les pensées et les actes. Cependant M. Freud n'a jamais mentionné l'interprétation changeante ; jamais il n'a porté son attention sur la variabilité ; jamais il n'a approfondi le fait que les sentiments énoncés en des moments différents peuvent être absolument contradictoires ; que le changement nous défend d'opérer un choix dans les récits du malade et de considérer comme significatives certaines particularités prélevées arbitrairement dans sa conduite, dans ses actes, dans ses émotions ou dans ses réticences. »

« Plus un malade isole la sexualité, plus il y attache de l'importance, plus il la considère comme essentielle et exige que ses désirs fassent loi, plus aussi ses semblables le prennent pour un « piqué ». Ceci est très significatif ! Cela prouve à nouveau que tout conflit sexuel est un conflit d'interprétation. « La sexualité a

une grande importance... » Quelle phrase creuse ! On peut dire la même chose de la respiration, de la circulation, du métabolisme, du système nerveux, des relations sociales, de l'éducation, de l'argent... Rien n'importe en soi. Ne peut importer que ce qui change, que ce qui modifie et varie de signification par rapport à autre chose. »

Quand nous reprendrons un jour dans une de ces chroniques la question du freudisme, nous reviendrons en détail sur ces passages si importants. Nos lecteurs ne manqueront pas d'en faire dès à présent leur profit. L'observation d'ailleurs dépasse le seul problème de la psychanalyse.



Il nous faut renvoyer à une autre chronique quelques ouvrages qui ont paru sur Thérèse Neumann (tels la traduction du livre de l'abbé Fahsel par F. Giot et F. Dorola ou celui de Jeanne Danemarie) et les livres qui commencent à apporter des documents sur les apparitions de Beauraing (tel celui du docteur Maistriaux, ou celui de C. Derselle).

Docteur René Biot.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. — Pro perfidis Judaeis

« *Oremus et pro perfidis Judaeis ut... Omnipotens sempiterne Deus qui etiam judaïcam perfidiam a tua misericordia non repellis exaudi... pro illius populi obcœcatione... ut a suis tenebris eruantur.* »

Il nous a toujours semblé qu'il y aurait un contre-sens, au sens grave du terme, à voir de la « *perfidie* » dans cette huitième oraison du vendredi saint — autant que ce serait un non-sens dans la seconde de traduire *crédulité :* « ut christiana plebs... credulitatis suae meritis augeatur. »

Il serait bien dans le genre de Léon Bloy d'injurier ceux qu'il défend.

Mais n'est-ce pas mal saisir le ton et l'accent de sa prière, de penser que l'Eglise veuille injurier les Juifs au moment où, en l'anniversaire même et la commémoration de la mort du Christ, elle reprend sa dernière prière et relève son dernier exemple *Pater, ignosce illis...?*

La liturgie de cette même semaine sainte semble venir s'expliquer dans notre sens.

C'est la leçon du second nocturne du jeudi saint, un texte de saint Augustin, des *Tractatus super Psalmos*, in ps. 54. L'auteur cite ainsi le Ps. 54 au verset 9, « Quoniam vidi iniquitatem et contradictionem in civitate ». Il en rapproche cet autre texte : « Extendebat ille manus suas ad populum non credentem et con-

tradiçentem. » Et il argumente : « Si, enim : justus est, qui ex fide vivit, iniquus *qui non habet fidem.* » Et il conclut : « Quod ergo hiç aït iniquitatem, perfidiam intellige. » Cette cité pleine « d'incrédulité » et de contradiction c'est la Jérusalem déicide.

Saint Augustin tire donc de son vocabulaire le mot *perfidia* pour dire *incrédulité.* Et, ce qui est plus topique, il s'agit bien de « *populum non credentem* » et la leçon s'achève sur ces mots : *et tamen, ipsos expectans, dicebat : Pater ignosce illis...* »

En fait, sans doute, pour la théologie un peu rigide de saint Augustin, incroyance et mauvaise conscience n'étaient guère séparables, mais ce second concept n'entrait pas dans le sens explicite de *perfidia :* incroyance, incrédulité.

Peut-être, pourtant, la nuance et le sens roman du terme ont-ils contribué postérieurement à ce traitement curieux — de moindre faveur ? — qui supprime ici le cérémonial solennel du *Flectamus genua* etc.

Mais la grâce, ici demandée pour nos premiers Frères séparés est bien une grâce gratuite et positive d'illumination et de foi, plus nettement que dans l'Oraison suivante et dernière pour les païens (Deus qui... *peccatores...*) ; ce n'est pas une grâce de pardon pour la faute du déicide ou d'absolution pour une incrédulité perverse.

Ce sera donc dans l'atmosphère apaisée et tragique à la fois de l'Evangile que nous prierons pour ce peuple où Dieu s'est choisi Marie pour donner à son Verbe éternel ce corps, cette humanité par laquelle seule le Fils de Dieu est devenu vraiment l'un de nous.

F. Tailliez, Pâques 1933.

II. — Questions de spiritualité

Le P. de Guibert, professeur à Rome, à l'Université grégorienne, et dont les études sur la spiritualité sont si appréciées, a publié un recueil de documents ecclésiastiques se rapportant à la perfection chrétienne[1]. Recueil dont l'importance et l'utilité

1. *Documenta ecclesiastica Christianae Perfectionis studium spectantia,* collegit Josephus de Guibert, S. I., Professor in Pont. Universitate Gregoriana. Un in-8°, xv-562 p., Romae, apud oedes Univ. Gregorianae, 1931.

ne sauraient être assez remarquées. Instrument de travail de premier ordre à l'usage de ceux qui étudient la spiritualité avec des préoccupations scientifiques ! Les historiens futurs de la spiritualité, plus heureux que leurs devanciers, auront désormais pour les guider et les éclairer dans leur marche une très précieuse collection de textes officiels, de décrets ecclésiastiques et de propositions condamnées au sujet de la spiritualité. Ce recueil de *Documents* est pour la théologie ascétique et mystique ce que le célèbre *Enchiridion Symbolarum et Definitionum* de Denzinger est pour la théologie dogmatique.

Il n'était pas facile de concevoir le plan de cette collection. Le P. de Guibert avec raison a disposé les documents selon l'ordre chronologique : les documents de la période patristique, puis ceux du moyen âge, ceux des temps modernes et enfin les plus récents. A la fin du volume, une table alphabétique des matières permet de trouver très vite les documents se rapportant aux diverses questions de la spiritualité. Une autre table alphabétique, contenant les noms des personnages ou auteurs figurant dans les documents, rendra aussi de grands services aux étudiants.

Le choix des documents à insérer dans ce recueil offrait aussi de particulières difficultés. Les interventions de l'Eglise en spiritualité ont été le plus souvent négatives : ce sont des condamnations d'erreurs. Et ces condamnations avaient, surtout, pour fin de sauvegarder les principes de la morale que compromettent d'ordinaire les erreurs en spiritualité. Nous avons relativement peu de décisions ecclésiastiques positives sur la doctrine spirituelle. C'est que la spiritualité n'était pas considérée autrefois, aussi nettement qu'aujourd'hui, comme une branche distincte de la théologie, ayant ses principes propres, sa méthode à elle et son histoire particulière. La plus grosse part des documents insérés dans l'ouvrage du P. de Guibert sont donc des doctrines ou des propositions condamnées. C'est l'un des grands mérites de l'auteur des *Documents* d'avoir découvert ces écrits erronés, se rapportant à presque toutes les questions de la spiritualité, et de les avoir édités selon toutes les règles de la critique la plus rigoureuse.

Les décisions positives de l'Eglise ont trait surtout à la vie religieuse, à l'état sacerdotal et aux dévotions les plus actuelles, à la communion fréquente..

Tous ces documents émanent de l'autorité de l'Eglise, c'est-à-dire du Saint-Siège, des Conciles ou de l'Inquisition ecclésiastique. Le P. de Guibert n'a pas cru devoir insérer dans son recueil les décisions ou condamnations provenant des Facultés de Théologie, celle de la Sorbonne par exemple. De tels décrets n'appartiennent pas, à proprement parler, à l'Eglise enseignante.

Une seule exception a été faite en faveur de quelques Règles de vie religieuse : celles de saint Augustin, de saint Benoît, de saint Basile, de saint François d'Assise, etc. Bien que composées par des particuliers, ces Règles ont reçu de l'Eglise une approbation tellement formelle qu'elles sont devenues, en quelque sorte, un code officiel de perfection chrétienne.

Parmi les appendices se trouve la liste des ouvrages de spiritualité mis à l'Index du XVI[e] siècle à nos jours. Par la prohibition des livres mauvais, dangereux ou inopportuns, l'Eglise exerce son autorité doctrinale. Théologiens et historiens doivent tenir compte de cette prohibition. Un certain nombre de ces ouvrages ont été enlevés de l'Index et ne figurent plus dans le catalogue, édité en 1900 par Léon XIII. Ces ouvrages sont indiqués à part. On voit avec quel soin minutieux le P. de Guibert a fait son recueil qui devient vraiment classique.

Le Père Crisogono de Jesus Sacramentado, Carme déchaussé, a publié une intéressante brochure : *La Perfection et la Mystique selon les principes de saint Thomas*[1].

L'auteur rappelle tout d'abord la doctrine théologique sur la nature et l'organisme de la vie surnaturelle, sur son développement, sur la perfection et la mystique et sur les dons du Saint-Esprit. Puis il aborde la question de l'appel à la perfection et à la mystique. Si l'appel à la perfection est universel, dit-il, l'appel à la mystique ne l'est pas. Car la nature de la vie spirituelle n'exige pas cet appel universel à la mystique. Et la grâce sanctifiante peut se développer indéfiniment dans les âmes sans l'élévation de celles-ci aux états mystiques proprement dits.

1. Bruges (Belgique), Charles Beyaert, 83 pages.

Cette thèse est solidement démontrée par le raisonnement. Mais, dans ces questions de théologie spirituelle, le raisonnement n'est pas tout. Il faut tenir compte de l'expérience acquise dans l'exercice de la direction des âmes, sans quoi on s'expose à perdre pied et à n'être plus en communion avec la réalité. Aussi le P. Crisogono a-t-il eu soin de citer les témoignages favorables à sa thèse d'un bon nombre d'auteurs spirituels, qui ont été aussi de grands directeurs de conscience, depuis Denys le Chartreux (†1471) jusqu'au P. Meynard, O. P.

Parmi ces auteurs, les Carmes occupent une grande place : saint Jean de la Croix, Antoine du Saint-Esprit, Philippe de la Sainte-Trinité, Jean de Jésus-Marie, Antoine de l'Annonciation, Joseph du Saint-Esprit, etc.

La thèse du P. Crisogono est d'ailleurs, on le sait, en parfaite conformité avec la spiritualité traditionnelle chez les Carmes.

P. Pourrat.

III. — Le Christ selon la chair et la vie liturgique au Moyen âge[1]

Dans un ouvrage du même genre paru il y a quelques années, *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement*, l'auteur s'est déjà fait apprécier des érudits et estimer des fidèles désireux de mieux comprendre les raisons de leur dévotion ; dans ce nouveau volume, il s'attache à étudier comment s'est développé le culte à l'humanité de Notre-Seigneur.

Il commence par montrer la différence entre le Christ si accessible et si familier de l'Evangile et le majestueux médiateur que nous présente la liturgie des premiers siècles. En fait, les Pères de l'Eglise, les premiers surtout, s'arrêtent peu à contempler le Christ dans son humanité et presque toujours les prières liturgiques s'adressent au Père : on prie le Père par l'intermédiaire de son Fils, beaucoup plus que l'on ne s'adresse au Sauveur lui-

1. *Le Christ selon la chair et la vie liturgique au Moyen Age*, par M. l'abbé Dumoutet, directeur au Séminaire d'Issy, grand in-16 de 218 pages, avec 12 gravures, Paris, Beauchesne, 1933.

même. De bonne heure cependant, des initiatives privées se remarquent « en marge du culte traditionnel ». Extrêmement délicates à étudier dans leurs origines, elles se manifestent déjà au IVe siècle à Jérusalem, dans les cérémonies de l'adoration de la croix qui ont si vivement intéressé la fameuse pèlerine Ethéria. Rome et l'Occident ne connaissent encore rien de semblable et n'accueilleront ces démonstrations extérieures qu'au VIIe siècle. En 965 ou 975, la *Concordia Regularis* « qui nous initie aux usages du monachisme anglais de cette époque reculée, décrit à grands détails pittoresques une « mise au tombeau » très dramatique, comportant une machinerie spéciale », p. 13. Au XIIe siècle, des prières appropriées, dont quelques-unes sont attribuées à saint Pierre Damien, sont récitées à chaque génuflexion au moment de l'adoration de la croix ; vers le même temps, la représentation du Christ souffrant est substituée au Christ triomphant ; ensuite, Gertrude de Helfta, Angèle de Foligno recommandent la dévotion à la croix qu'elles contemplent avec amour ; légende ou histoire, le crucifié de saint-Damien détache un bras de la croix pour s'adresser à saint François d'Assise. Si bien qu'au XIIIe siècle, la dévotion à l'humanité du Christ imprègne les âmes : il est souvent question du cœur transpercé, des cinq plaies du Sauveur ; on mesure la largeur de celle du côté. Saint Bernard, saint François contribuent beaucoup au développement de ces dévotions ; de nombreuses pièces sont composées, dont une au moins, *En ego, ô bone et dulcissime Jesu*, récitée aujourd'hui après la communion, est du moyen âge et consacrée aux cinq plaies.

Cependant, les docteurs restent partagés entre le respect de la tradition et l'amour du Sauveur ; ils éprouvent beaucoup de peine pour assouplir leur système et y faire place à un sentiment religieux. Pour Hugues de Saint-Victor, « l'Humanité du Christ a surtout pour objet de nous faciliter la connaissance des réalités invisibles », p. 45. Elle propose un modèle à imiter, mais « il faut se placer d'emblée à l'intérieur de l'enveloppe du Christ pour considérer le Verbe en son infinie beauté », p. 46. Tout en admettant le « nécessaire recours à l'Humanité du Christ dans l'économie du salut individuel », saint Thomas « assigne pour objet principal à la contemplation religieuse proprement dite la Vérité divine, à l'exclusion des œuvres de Dieu... ne réserve à

l'Humanité du Christ une place dans la prière et dans la vie spirituelle qu'à un titre secondaire », p. 47-48. Il constate toutefois que, de son temps, « les âmes étaient plus impressionnées par la considération de la Passion du Christ et des autres mystères de son Humanité que par des vues abstraites sur la nature de Dieu », p. 49. Au siècle précédent, malgré une apparence contraire, saint Bernard a devancé saint François et proposé à ses moines « comme objet de contemplation et de tendre émotion le Christ terrestre jusqu'en ses aspects les plus humbles », p. 54. A leur suite, Suso, Tauler, Kempis, Gerson ne songent pas « à restreindre la part de l'Humanité du Christ dans leurs essais de mystique pratique ». Au contraire, ils placent « au premier plan des méthodes de progression intérieure la contemplation compatissante des souffrances de Jésus », p. 61-62. Dans son *De Triplici Via*, saint Bonaventure indique comme objet de la voie illuminative « la contemplation amoureuse de la Croix du Sauveur », p. 65.

Cette dévotion ne pouvait « manquer d'intensifier notablement la vie liturgique » ; celle-ci s'ouvre de plus en plus « à l'idée de commémorer les « gestes » humains du Sauveur », p. 72. Le cycle festal abandonne le symbolisme antique pour devenir le miroir de la vie du Christ. Même la sainte réserve du jeudi saint est censée mise au tombeau ; on reproduit l'ensevelissement, la résurrection ; les mystères célébrés, soit dans l'église, soit au portail, attirent les foules. Pour les âmes privilégiées comme Mechtilde, Gertrude, « chacune des grandes fêtes du Christ était une occasion... pour entrer en contact avec l'Humanité du Christ sous l'un ou l'autre de ses aspects », p. 90.

Mais la liturgie ne pouvait faire « qu'un usage restreint de la mise en scène pittoresque dont les foules médiévales étaient si avides », p. 99. Celles-ci s'en désintéressent quelque peu et l'on fait au dehors ce qui se faisait à l'intérieur : les mystères sont célébrés hors de l'église ; la décadence du cérémonial du Vendredi-Saint est contemporaine de l'apparition du Chemin de la Croix, l'*Angelus* a la « contexture d'un dialogue liturgique de l'Annonciation et surtout les processions du Saint-Sacrement, (sont) empruntées d'abord au cérémonial de Pâques et destinées par la suite, sous la pression d'autres influences, à revêtir une

solennité de plus en plus éclatante », p. 103. Tout cela est très bien vu.

Quand la piété envers les faiblesses humaines du Christ devient prépondérante, la dévotion à la Sainte Eucharistie se développe : élévation, ostension de l'hostie apparaissent ; ces deux formes « se complétaient harmonieusement dans l'élan populaire ». Le sang qui découle de la plaie du côté est recueilli dans un calice, le Christ est comparé au pélican s'ouvrant le côté pour nourrir ses petits de son sang « Notre-Seigneur est représenté montrant d'une main par une fente de sa tunique la plaie sacrée de son côté et communiant de l'autre une religieuse agenouillée à ses pieds », p. 117.

Les conséquences de ce mouvement sont très importantes : la fête du *Corpus Christi* avec ses multiples manifestations, la communion, si peu fréquentée au moyen âge même dans les couvents, devenue de plus en plus habituelle et même de nos jours quotidienne ; le succès de plus en plus croissant des prières d'élévation comme l'*Anima Christ*, l'*Adoro te devote*, l'*Ave Verum* que nous avons encore, d'abord récitées à voix basse, puis chantées qui sont, avec la dévotion à la Sainte Vierge, une des sources de nos modernes saluts du Saint-Sacrement aujourd'hui si fréquents et si populaires : « Les saluts du Saint-Sacrement ont des origines plus compliquées que ne le suggérerait l'apparente simplicité de leur architecture... Ils sont l'aboutissement de l'effort séculaire par lequel la spiritualité médiévale, toute orientée vers l'Humanité du Christ et vers la Sainte Vierge, avait si profondément marqué la vie liturgique populaire », p. 204.

Nous ne pouvons suivre l'auteur dans l'exposé de ses études minutieuses qui ont nécessité de patientes recherches ; car M. Dumoutet ne s'est pas contenté de feuilleter les imprimés, même très rares, il est allé jusqu'aux sources manuscrites et Dieu sait s'il est facile de se reconnaître dans ces documents qui semblent à première vue se contredire. Ce n'est que peu à peu, après une longue méditation que le détail caractéristique se révèle. Quelle peine il a dû prendre pour mettre de l'ordre dans tant de renseignements divers et pour les présenter dans une langue très claire, il a voulu se réserver tout le travail afin d'en exempter le plus possible le lecteur. Il a ajouté douze reproductions très intéressantes qui ne sont pas seulement des images, mais des docu-

ments ; des illustrations, mais des démonstrations. Nous lui devons la reconnaissance pour la besogne ingrate qu'il a assumée de nous montrer l'origine et l'histoire de nos principales dévotions et de nous les faire mieux apprécier parce qu'elles supposent derrière elles dix-neuf siècles d'élaboration populaire ou savante.

A. Molien.

IV. — Rectifications

Signalons ici quelques erreurs d'impression qui se sont glissées dans l'article de M. E. Rolland, *L'Unification par l'amour* (numéro d'avril 1933) :

1° P. 387, 8e ligne, il faut lire :

« De l'*ex*térieur à l'*in*térieur... »

2° P. 387, 2e paragraphe, il faut lire :

« C'est une même tendance unificatrice *qui se développe ici et là : d'une part il s'agit d'unification* égocentrique... » (mots passés en italiques).

3° P. 391, 13e ligne, il faut lire :

« en l'abordant, non *par le côté sensible, au moyen de l'abstraction, mais* par le côté intelligible » (mots passés en italique).

4° P. 395, 7e ligne, il faut lire :

M. Si*x*te (x).

5° P. 398-399, dernière ligne, mot coupé d'une page à l'autre, il faut lire :

« La *jouissance* » (au lieu de puissance).

PETITE CORRESPONDANCE

A PROPOS DU PROBLEME DES ORIGINES

Q. *Dans une revue espagnole des P. P. Jésuites, « Ibérica », un article de consultation émet le jugement suivant :*

Est inadmissible théologiquement l'opinion des transformistes spiritualistes qui prétendent que Dieu, pour former le corps de nos premiers parents, insuffla une âme dans le corps de quelque primate, convenablement développé, soit que ce développement fût le résultat et le terme d'une évolution naturelle, soit qu'il fût dû à l'action préternaturelle de Dieu, convertissant un organisme animal en organisme humain. Il refert à BERAZA : *De Deo Creante*, n° 942 et suivants ; PESCH : *Praelectiones dogmaticae*, III, prop. XIII.

L'auteur affirme que M. D. Leroy, O. P. : L'évolution restreinte aux espèces organiques, et *Zahm :* Evolution and Dogme *durent corriger leurs ouvrages qui exposaient les idées contraires.*

Or, dans l'ouvrage que vient de publier J. PAQUIER, *Doct. en théologie :* La création et l'Evolution (Gabalda) *avec Imprimatur, l'auteur soutient ces mêmes idées condamnées ou du moins très téméraires suivant l'auteur de l'article.*

Où en est exactement la question ?

R. Il nous est impossible de trancher en quelques lignes une question aussi délicate sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir. Je vous signale seulement, à ce sujet, dans la *Revue des Sciences religieuses*, janvier 1933, l'article de M. J. GROSS, *Le problème des origines dans la théologie récente*, dont nous reproduisons les conclusions dans notre Revue des Revues du numéro de mai.

REVUE DES REVUES

REVUES DE SCIENCE SOCIALE

Dossiers de l'Action populaire. — 10 décembre 1932. — G. Depape, *Association et liberté d'enseignement.* I. De l'individualisme de 1789 aux associations corporatives du xxe siècle. II. Associations et liberté d'enseignement. — Lestienne, *La collaboration des parents et des éducateurs.* Rapport présenté au congrès diocésain de Lille. — V. Dillard, *L'Allemagne de* 1932. III. *La répartition des charges.* — Paul Durand, *Les congédiements pour cause de crise économique.* — *Le laïcat d'après les enseignements du Congrès diocésain de Lille.*

— 25 décembre 1932. — Céline Lhotte, *L'Union catholique des services de santé*, monographie sur un groupement qui date de 1922 et compte à l'heure actuelle 9.500 membres. — Paul Raymond, *La vie financière de la famille P. L.* Enquête sociale. — A. B., *Le problème des transports. La lutte du rail et de la route.* Suite et à suivre. — Paul Durand, *Un office municipal d'habitations à bon marché à Bois-Colombes (Seine).*

— 10 janvier 1933. — Emile Gaillard, *La crise de la Société anonyme.* A suivre. — A. B., *Le problème des transports. Le plan des compagnies.* — *Le travail féminin des P. T. T. s'accorde-t-il avec les nécessités familiales?* A suivre. — A. Albaret, *Enseignement technique et apprentissage. Pour sauvegarder le caractère équitable de leur statut légal.* A suivre. — *Les organisations ouvrières chrétiennes de Belgique et la doctrine de l'Eglise.*

— 10 février 1933. — Jean Bréthé de la Gressaye, *Le sort des réformes sociales dans la crise.*

« Nous avons voulu seulement montrer qu'en fait il n'est pas du tout démontré que la crise économique exige le sacrifice des réformes sociales, et qu'en droit l'impossible doit être tenté pour les sauver, parce qu'elles ne font que traduire les exigences de la nature humaine.

« Sans doute, si la Providence permet qu'une détresse matérielle profonde s'abatte sur le monde... nous accepterons cette épreuve avec foi et résignation, mais fidèles à la doctrine fraternelle de notre religion, nous lutterons jusqu'au bout pour maintenir ces réformes sociales qui, en assurant au travailleur la dignité et la liberté de sa personne, sont conformes dans leur principe, sinon toujours dans leurs modalités, à

l'idéal de justice et de charité que le christianisme a apporté au monde. »

J. PUCHADES-MONTON, *Le problème agraire en Espagne*. A suivre. — *Les œuvres complémentaires de l'Ecole publique. Leur place dans le projet d'Education nationale.* — Emile GAILLARD, *La crise de la société anonyme* (suite et à suivre). — *Le travail féminin des P. T. T. s'accorde-t-il avec les nécessités familiales?* (fin).

— 10 mars. — Paul DURAND, *La semaine de quarante heures* (suite). — J. PUCHADES-MONTON, *Le problème agraire en Espagne. Examen de la loi de Réforme.* Suite. — *Les écoles géminées sont devenues légales.* — P. D., *Chronique des assurances sociales. L'assurance-invalidité.* — *A Charleroi, en pleine émeute. Le cartel entre syndicats chrétiens et socialistes.*

Chronique sociale de France. — Février 1933. — C. L., *La semaine des quarante heures devant la Conférence préparatoire internationale.* « De ce qui fut dit et voté, sur la semaine de quarante heures, il est bien difficile de conclure à une prochaine adoption de la réforme. L'abstention de l'Angleterre et de la Russie, les difficultés soulevées par le Japon et le Canada où les conditions de vie sont différentes, l'opposition qui se dessine en Italie et en plusieurs pays contre la clause relative au maintien du taux des salaires constituent des obstacles très sérieux, soit pour l'adoption, soit éventuellement pour l'application de la réforme.

« Mais il y aura tout profit à pousser plus avant l'étude de ce problème. On a souvent fait remarquer avec preuves historiques à l'appui que, du point de vue des opportunités économiques, les suggestions du monde ouvrier ne sont pas toujours si antiscientifiques qu'on voulait bien l'affirmer. »

Paul CATRICE, *La rencontre de l'Orient et de l'Occident: souverains et personnages orientaux en Occident.*

BIBLIOGRAPHIE

Mgr Tihamer Toth **Le Christ et les problèmes de notre temps.** Sermons et conférences traduits par M. l'Abbé Grandclaudon. Editions Salvator de Mulhouse (Haut-Rhin), 1933. Un vol., 18 fr.

Mgr Toth, Supérieur du Séminaire central hongrois et professeur d'éloquence sacrée à l'Université de Budapest est un des plus remarquables prédicateurs de l'Europe Centrale. La Revue Apologétique a présenté récemment (novembre dernier) sa façon de concevoir la prédication de notre temps : instruire les catholiques et ceux qui ne partagent pas nos croyances, leur donner des réponses aux problèmes qu'ils posent tant au point de vue religieux qu'au point de vue économique, social et moral. Son exposé clair, vivant, coloré, où les traits pris sur le vif abondent, dénote de la part de leur auteur la pleine connaissance de son temps.

Il n'est pour s'en rendre compte que de lire son premier essai d'apologétique moderne, les conférences sur le Christ et les problèmes de notre temps, que M. l'Abbé Grandclaudon vient de traduire pour le public français. On y remarquera l'accent particulièrement actuel de ces conférences qui exposent la royauté du Christ sur l'homme, les nations et les peuples.

Maître de la vie et de la mort le Christ règne de plein droit sur la patrie terrestre, l'Eglise, le sacerdoce, l'âme de l'homme, sur l'enfance et la famille, sur la femme et la mère, sur la souffrance et la mort.

Tous ceux qui suivent avec intérêt — il y va du salut des âmes — les essais de prédication nouvelle trouveront plaisir et profit à lire les conférences du prédicateur qui rencontre en Hongrie et en Allemagne un vif succès.

G. D.

R. P. Héribert Jone : **Précis de Théologie morale.** Traduit de l'allemand par M. l'Abbé Gautier. Un vol in-8° écu de 458 pages, 25 fr Editions Salvator de Mulhouse (Haut-Rhin.)

On ne peut qu'applaudir à l'initiative prise par les Editions Salvator de Mulhouse de mettre entre les mains du Clergé français et belge, le remarquable Précis de Théologie morale catholique du R P. Héribert Jone adapté aux règles du nouveau droit canon et aux prescriptions du Code civil belge et français. L'exactitude de la doctrine, la disposition

très pratique du livre, l'adaptation à la législation moderne font de cet ouvrage un manuel de tout premier ordre.

Félicitons M. l'Abbé Gautier pour la souplesse, la clarté et l'exactitude de sa traduction. Nous signalerons en particulier les chapitres sur le mariage où sont exposées de façon très claire, en concordance avec le code civil, les dispositions du droit canonique : empêchements, consentement, prescriptions pour la célébration du mariage. Effets, dissolution et revalidation des mariages.

Ce manuel répondant aux besoins du ministère paroissial si chargé de nos jours sera un mémento précieux pour les séminaristes et les prêtres qui ont charge d'âmes.

G. D.

PIERRE HUMBERT : **Un amateur, Peiresc (1580-1637).** Coll. Temps et visages. Paris, Desclée de Brouwer, 1933. In-8°, 324 pages. Prix : 20 fr.

Nicolas Fabri de Peiresc, qui vécut en Provence de 1580 à 1637, fut un des esprits les plus avides de connaître. Tout l'intéressait : les antiquités grecques comme les latines ou les hébraïques, les sciences mathématiques, l'astronomie. A une époque où c'était encore permis, il eut l'ambition d'avoir une science universelle et il acquit un extraordinaire savoir. La plupart des savants de l'Europe furent en relation avec lui, aussi sa correspondance est-elle singulièrement précieuse. Ce qui en a été publié tient dans sept gros volumes in-quarto de la collection des *Documents inédits*, et combien de lettres, de mémoires, sommeillent encore dans la poussière de la bibliothèque Inguimbert de Carpentras ! Lié avec des protestants, des sceptiques, comme Gassendi dont il fut l'un de ses amis intimes, Peiresc demeura toujours profondément chrétien. M. Pierre Humbert nous trace de lui en quelque trois cents pages un très séduisant portrait où il nous le dépeint, la curiosité sans cesse en éveil, avide de tout savoir. Il le définit très justement un « amateur », c'est-à-dire un esprit ouvert à tous, aimable, sympathique mais effleurant les sujets plutôt que les approfondissant. Il n'en a pas moins fait des découvertes fondamentales. Il n'était que juste de retenir l'attention sur lui : c'est fait dans ce livre d'une manière très distinguée, comme il l'aurait aimé.

A. LEMAN.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

Supplément à la « Revue Apologétique » du 5 Août 1933.

TABLES DU TOME LVIe

Janvier à Juin 1933

I. — Table des sommaires

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE JANVIER 1933.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE FÉVRIER 1933.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE MARS 1933.

SOMMAIRE DU NUMÉRO D'AVRIL 1933.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE MAI 1933.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE JUIN 1933.

II. — Table par noms d'auteurs.

A

B

C

D

E

F

G

H

J

L

M

N

P

R

III. — Table des articles par matières

D

E

F

H

L

M

IV. — Table des ouvrages recensés

E

F

G

H

J

K

N

O

P

R

S

T

V

W

Z

V. — Table des Revues analysées

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.